201
12 C
II

Arthur Schopenhauer's

sämmtliche Werke.

Herausgegeben

von

Julius Frauenstädt.

Vierter Band.

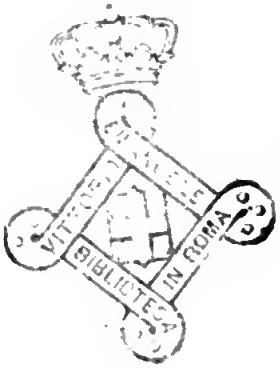
Leipzig:
F. A. Brockhaus.
—
1874.

Schriften zur Naturphilosophie und zur Ethik.

Von

Arthur Schopenhauer.

I. Ueber den Willen in der Natur.
II. Die beiden Grundprobleme der Ethik.



Leipzig:
F. A. Brockhaus.

1874.

Das Recht der Ueberſetzung iſt vorbehalten.

I.

Ueber den

Willen in der Natur.

Eine

Erörterung der Beſtätigungen,

welche die Philoſophie des Verfaſſers, ſeit ihrem Auftreten,

durch die

empirischen Wissenschaften

erhalten hat,

von

Arthur Schopenhauer.

Τοιαῦτ' ἐμοῦ λόγοισιν ἐξηγουμένου,
Οὐκ ἠξίωσαν οὐδὲ προσβλέψαι τὸ πᾶν·
Ἀλλ' ἐκδιδάσκει πάνθ' ὁ γηράσκων χρόνος.
Aesch.

Inhalt.

Seite

Vorrede zur zweiten Auflage IX
Vorwort des Herausgebers zur dritten Auflage XXX
Einleitung 1
Physiologie und Pathologie 9
Vergleichende Anatomie 34
Pflanzen-Physiologie 59
Physische Astronomie 80
Linguistik 95
Animalischer Magnetismus und Magie 99
Sinologie 128
Hinweisung auf die Ethik 140
Schluß 145

Vorrede zur zweiten Auflage.

Ich habe die Freude erlebt, auch an dieses kleine Werk die zweite, nachbessernde Hand legen zu können, — nach 19 Jahren; und sie ist um so größer gewesen, als dasselbe für meine Philosophie von besonderer Wichtigkeit ist. Denn ausgehend vom rein Empirischen, von den Bemerkungen unbefangener, den Faden ihrer Specialwissenschaft verfolgender Naturforscher, gelange ich hier unmittelbar zum eigentlichen Kern meiner Metaphysik, weise die Berührungspunkte dieser mit den Naturwissenschaften nach und liefere so gewissermaaßen die Rechnungsprobe zu meinem Fundamentaldogma, welches eben dadurch sowohl seine nähere und speciellere Begründung erhält, als auch deutlicher, faßlicher und genauer, als irgendwo, in das Verständniß tritt.

Die dieser neuen Auflage gegebenen Verbesserungen fallen fast ganz mit den Vermehrungen zusammen, indem aus der ersten nichts irgend der Erwähnung Werthes weggelassen, hingegen zahlreiche und zum Theil beträchtliche Zusätze eingefügt sind.

Aber auch im Allgemeinen ist es ein gutes Zeichen, daß der Buchhandel eine neue Auflage dieser Schrift verlangt hat; indem es auf Antheil an ernstlicher Philosophie überhaupt deutet

und bestätigt, daß das Bedürfniß wirklicher Fortschritte in derselben zu jetziger Zeit dringender, als je, fühlbar wird. Dieses aber beruht auf zwei Umständen. Einerseits nämlich auf dem beispiellos eifrigen Betriebe sämmtlicher Zweige der Naturwissenschaft, welcher, größtentheils von Leuten gehandhabt, die nichts außerdem gelernt haben, droht, zu einem krassen und stupiden Materialismus zu führen, an welchem das zunächst Anstößige nicht die moralische Bestialität der letzten Resultate, sondern der unglaubliche Unverstand der ersten Principien ist; da sogar die Lebenskraft abgeleuguet und die organische Natur zu einem zufälligen Spiele chemischer Kräfte erniedrigt wird.*) Solchen Herren vom Tiegel und der Retorte muß beigebracht werden, daß bloße Chemie wohl zum Apotheker, aber nicht zum Philosophen befähigt, wie nicht weniger gewissen andern, ihrem Geiste verwandten Naturforschern, daß man ein vollkommener Zoolog seyn und alle sechzig Affenspecies an Einer Schnur haben kann, und doch, wenn man außerdem nichts, als etwan nur noch seinen Katechismus, gelernt hat, im Ganzen genommen, ein unwissender, dem Volke beizuzählender Mensch ist. Dies ist aber in jetziger Zeit ein häufiger Fall. Da werfen sich Leute zu Welterleuchtern auf, die ihre Chemie, oder Physik, oder Mineralogie, oder Zoologie, oder Physiologie, sonst aber auf der Welt nichts gelernt haben, bringen an diese ihre einzige anderweitige Kenntniß, nämlich was ihnen von den Lehren des Katechismus noch aus den Schuljahren anklebt, und wenn ihnen nun diese

*) Und die Bethörung hat den Grad erreichen können, daß man ganz ernstlich vermeint, der Schlüssel zu dem Mysterium des Wesens und Daseyns dieser bewunderungswerthen und geheimnißvollen Welt sei in den armseligen chemischen Verwandtschaften gefunden! — Wahrlich der Wahn der Alchymisten, welche den Stein der Weisen suchten und bloß hofften, Gold zu machen, war Kleinigkeit, verglichen mit dem Wahn unserer physiologischen Chemiker. Zusatz zur 3. Auflage.

beiden Stücke nicht recht zu einander passen, werden sie sofort Religionsspötter und demnächst abgeschmackte, seichte Materialisten.*) Daß es einen Plato und Aristoteles, einen Locke und zumal einen Kant gegeben hat, haben sie vielleicht ein Mal auf der Schule gehört, jedoch diese Leute, da sie weder Tiegel und Retorte handhabten, noch Affen ausstopften, keiner näheren Bekanntschaft werth gehalten; sondern, die Gedankenarbeit zweier Jahrtausende gelassen zum Fenster hinauswerfend, philosophiren sie aus eigenen reichen Geistesmitteln, auf Grundlage des Katechismus einerseits und der Tiegel und Retorten, oder der Affenregister, andrerseits, dem Publiko etwas vor. Ihnen gehört die unumwundene Belehrung, daß sie Ignoranten sind, die noch Vieles zu lernen haben, ehe sie mitreden können. Und überhaupt Jeder, der so mit kindlich naivem Realismus in den Tag hinein dogmatisirt, über Seele, Gott, Weltanfang, Atome u. dgl. m., als wäre die Kritik der reinen Vernunft im Monde geschrieben und kein Exemplar derselben auf die Erde gekommen — gehört eben zum Volke: schickt ihn in die Bedientenstube, daß er dort seine Weisheit an den Mann bringe.**)

Der andere, zu wirklichen Fortschritten der Philosophie aufrufende Umstand ist der, allen hypokritischen Verhüllungen und allem kirchlichen Scheinleben zum Trotz, immer mehr Ueberhand nehmende Unglaube, als welcher mit den immer weiter sich ver-

---

*) Aut catechismus, aut materialismus, ist ihre Losung.
Zusatz zur 3. Auflage.

**) Er wird auch dort Leute antreffen, die gern mit aufgeschnappten Fremdwörtern, die sie nicht verstehn, um sich werfen, gerade so wie Er, wenn er z. B. gern von „Idealismus" redet, ohne zu wissen, was es bedeute, und es daher meistens statt Spiritualismus gebraucht (welcher als Realismus das Gegentheil des Idealismus ist), wie man Dies in Büchern und kritischen gelehrten Zeitschriften 100 Mal sehn kann; nebst ähnlichen quid pro quo's. Zusatz zur 3. Auflage.

breitenden empiriſchen und hiſtoriſchen Kenntniſſen jeder Art nothwendig und unvermeidlich Hand in Hand geht. Dieſer droht, mit der Form des Chriſtenthums auch den Geiſt und Sinn deſſelben (der ſich viel weiter als es ſelbſt erſtreckt) zu verwerfen und die Menſchheit dem moraliſchen Materialismus zu überliefern, der noch gefährlicher iſt, als der oben erwähnte chemiſche. Dabei arbeitet dieſem Unglauben nichts mehr in die Hände, als der jetzt überall und ſo dummdreiſt auftretende, obligate Tartüffianismus, deſſen plumpe Jünger, ihr Trinkgeld noch in der Hand haltend, ſalbungsvoll und ſo eindringlich predigen, daß ihre Stimmen bis in die gelehrten, von Akademien, oder Univerſitäten, herausgegebenen, kritiſchen Zeitſchriften und in die phyſiologiſchen, wie philoſophiſchen Bücher dringen, wo ſie, als ganz am unrechten Ort, ihrem Zwecke ſchaden; indem ſie indiguiren.*) Unter dieſen Umſtänden alſo iſt es erfreulich, das Publikum Antheil an der Philoſophie verrathen zu ſehn.

Nichtsdeſtoweniger habe ich den Philoſophieprofeſſoren eine betrübte Nachricht mitzutheilen. Ihr Kaspar Hauſer (nach Dorguth) den ſie, beinahe vierzig Jahre hindurch, von Licht und Luft ſo ſorgfältig abgeſperrt und ſo feſt eingemauert hatten, daß kein Laut ſein Daſeyn der Welt verrathen konnte, — ihr Kaspar Hauſer iſt entſprungen! iſt entſprungen und läuft in der Welt herum; — Einige meynen gar, es ſei ein Prinz. — Oder, in Proſa zu reden: was ſie über Alles fürchteten, daher mit vereinten Kräften und ſeltener Standhaftigkeit, mittelſt eines ſo tiefen Schweigens, ſo einträchtigen Ignorirens und Sekretirens, wie es noch nie dageweſen, über ein Menſchenalter hinaus, glücklich zu verhüten gewußt haben, — dies Unglück iſt dennoch

*) Man ſollte überall ihnen zeigen, daß man an ihren Glauben nicht glaubt. Zuſatz zur 3. Auflage.

eingetreten: man hat angefangen, mich zu leſen, — und wird nun nicht wieder aufhören. Legor et legar: es iſt nicht anders. Wahrlich ſchlimm und höchſt ungelegen; ja, eine rechte Fatalität, wo nicht gar Kalamität. Iſt Dies der Lohn, für ſo viel treue, traute Schweigſamkeit? für ſo feſtes einträchtiges Zuſammenhalten? Beklagenswerthe Hofräthe! Wo bleibt das Verſprechen des Horaz:

Est et fideli tuta silentio
Merces, —?

Am fidelen Silentium haben ſie es doch wahrlich nicht fehlen laſſen; vielmehr iſt dies gerade ihre Stärke, wo immer ſie Verdienſte wittern, iſt auch wirklich gegen dieſe der feinſte Kunſtgriff: denn was Keiner weiß, iſt als ob es nicht wäre. Aber mit der merces, ob die ſo ganz tuta bleiben wird, ſieht es jetzt bedenklich aus; — es wäre denn, daß man merces im ſchlimmen Sinn interpretirte, der freilich auch durch gute klaſſiſche Auktoritäten belegt werden kann. Ganz richtig hatten die Herren eingeſehen, daß das einzige, gegen meine Schriften anwendbare Mittel wäre, dem Publiko aus denſelben ein Geheimniß zu machen, mittelſt tiefen Schweigens darüber, unter lautem Lerm bei der Geburt jedes mißgeſtalteten Kindes der Profeſſorenphiloſophie; — wie einſt die Korybanten, durch lautes Toſen und Lermen, die Stimme des neugeborenen Zeus unvernehmbar machten. Aber jenes Mittel iſt erſchöpft und das Geheimniß iſt verrathen: das Publikum hat mich entdeckt. Der Grimm der Philoſophieprofeſſoren darüber iſt groß, aber ohnmächtig: denn nachdem jenes einzige wirkſame und ſo lange mit Erfolg angewandte Mittel erſchöpft iſt, vermag nunmehr kein Belfern gegen mich meine Wirkſamkeit zu hemmen, und vergeblich ſtellt jetzt der Eine ſich ſo, der Andere anders. Freilich haben ſie erlangt, daß die meiner Philoſophie eigentlich gleichzeitige Generation

ohne Kunde von ihr zu Grabe getragen ist. Aber es war ein bloßer Aufschub: die Zeit hat, wie immer, Wort gehalten.

Der Gründe aber, warum den Herren vom „philosophischen Gewerbe" (sie selbst haben die unglaubliche Naivetät es so zu nennen*)) meine Philosophie so sehr verhaßt ist, sind zwei. Erstlich, weil meine Werke den Geschmack des Publikums verderben, den Geschmack am leeren Phrasengewebe, an hoch aufgethürmten und nichtssagenden Wortackumulationen, am hohlen, seichten und langsam marternden Geträtsche, an der im Gewande langweiligster Metaphysik vermummt auftretenden christlichen Dogmatik und der die Ethik vorstellenden, systematisirten, plattesten Philisterei, sogar mit Anleitung zu Kartenspiel und Tanz, kurz, an der ganzen rockenphilosophischen Methode, die schon gar Viele auf immer von aller Philosophie zurückgescheucht hat.

Der zweite Grund ist, daß die Herren vom „philosophischen Gewerbe" meine Philosophie schlechterdings nicht dürfen gelten lassen und sie daher auch nicht zum Nutzen des „Gewerbes" verwenden können; — was sie sogar herzlich bedauern, da mein Reichthum ihrer bittern Armuth herrlich zu Statten kommen würde. Allein sie darf vor ihren Augen keine Gnade finden, nie und nimmer; auch nicht, wenn sie die größten, je gehobenen Schätze menschlicher Weisheit enthielte. Denn ihr geht alle spekulative Theologie, nebst rationaler Psychologie ab, und Diese, gerade Diese sind die Lebensluft der Herren, die conditio sine qua non ihres Daseyns. Sie wollen nämlich, vor allen Dingen im Himmel und auf Erden, ihre Aemter; und ihre Aemter verlangen, vor allen Dingen im Himmel und auf Erden, spekulative Theologie und rationale Psychologie: extra haec non datur salus. Theologie soll und muß es seyn; sie komme nun woher sie wolle: Moses und die Propheten müssen Recht behalten: dies

*) Siehe Götting. gelehrte Anzeig. von 1853, S. 1.

iſt der oberſte Grundſatz der Philoſophie; und dazu rationale Pſychologie, wie ſich's gehört. Nun aber iſt Dergleichen weder bei Kant, noch bei mir zu holen. Zerſchellen ja doch bekanntlich an ſeiner Kritik aller ſpekulativen Theologie die bündigſten theologiſchen Argumentationen, wie ein an die Wand geworfenes Glas, und bleibt, unter ſeinen Händen, an der rationalen Pſychologie kein ganzer Fetzen! Und nun gar bei mir, dem kühnen Fortſetzer ſeiner Philoſophie, treten Beide, wie es eben konſequent und ehrlich iſt, gar nicht mehr auf.*) Hingegen iſt die Aufgabe der Kathederphiloſophie im Grunde dieſe, unter einer Hülle ſehr abſtrakter, abſtruſer und ſchwieriger, daher marternd langweiliger Formeln und Phraſen die Hauptgrundwahrheiten des Katechismus darzulegen; daher dieſe ſich allemal zuletzt als der Sache Kern enthüllen; ſo kraus, bunt, fremdartig und abſonderlich ſolche auch dem erſten Blick erſchienen ſeyn mag. Dies Beginnen kann ſeinen Nutzen haben; wenn er mir auch unbekannt iſt. Ich weiß nur ſo viel, daß in der Philoſophie, d. h. dem Forſchen nach der Wahrheit, will ſagen der Wahrheit κατ' εξοχην, worunter die höchſten, wichtigſten, dem Menſchengeſchlecht über Alles auf der Welt am Herzen liegenden Aufſchlüſſe verſtanden werden, man durch ſolches Treiben nie, auch nur um einen Zoll, weiter gelangen wird: vielmehr wird jenem Forſchen dadurch der Weg verrannt; weshalb ich ſchon längſt in der Univerſitätsphiloſophie den Antagoniſten der wirklichen erkannt habe. Wenn nun aber, bei ſo geſtalteter Sachlage, ein Mal eine es ehrlich meinende und in vollem Ernſt auf Wahrheit, und nichts als Wahrheit, gerichtete Philoſophie auftritt, muß da nicht den Herren vom „philoſophiſchen Gewerbe"

*) Denn auf Offenbarungen wird, in der Philoſophie, nichts gegeben; daher ein Philoſoph, vor allen Dingen, ein Ungläubiger ſeyn muß.

Zuſatz zur 3. Auflage.

zu Muthe werden, wie den in Pappe geharnischten Theaterrittern, wenn plötzlich unter ihnen ein wirklich Geharnischter stände, unter dessen schwerem Tritt die leichten Bühnenbretter bebten? Eine solche Philosophie muß also schlecht und falsch seyn und legt sonach den Herren vom „Gewerbe" die peinliche Rolle Desjenigen auf, der, um zu scheinen was er nicht ist, Andre nicht darf gelten lassen für Das, was sie sind. Hieraus entwickelt sich aber jetzt das belustigende Schauspiel, welches wir genießen, wenn die Herren, da es mit dem Ignoriren leider zu Ende ist, nunmehr, nach 40 Jahren, anfangen, mich mit ihrem Maaßstäblein zu messen und von der Höhe ihrer Weisheit herab über mich abzurtheilen, als, von Amts wegen, völlig kompetent; wobei sie am ergötzlichsten sind, wenn sie gegen mich die Respektspersonen spielen wollen.

Nicht viel weniger, als ich, wenn auch mehr im Stillen, ist ihnen Kant verhaßt, eben weil er die spekulative Theologie, nebst rationaler Psychologie, das gagne-pain dieser Herren, in ihren tiefsten Fundamenten untergraben, ja, bei Allen, die Ernst verstehn, unwiederbringlich ruinirt hat. Und Den sollten die Herren nicht hassen? ihn, der ihr „philosophisches Gewerbe" ihnen so erschwert hat, daß sie kaum absehn, wie sie mit Ehren durchkommen sollen. Darum also sind wir Beide schlecht, und die Herren übersehn uns weit. Mich haben sie beinahe vierzig Jahre hindurch nicht eines Blickes gewürdigt, und auf Kant sehn sie jetzt, von der Höhe ihrer Weisheit, mitleidig herab, seine Irrthümer belächelnd. Das ist sehr weise Politik und gar erklecklich. Denn da können sie ganz ungenirt, als gäbe es keine Kritik der reinen Vernunft auf der Welt, von Gott und der Seele, als von bekannten und ihnen besonders vertrauten Persönlichkeiten, ganze Bände hindurch reden, das Verhältniß des einen zur Welt, und der andern zum Leibe, gründlich und gelehrt besprechen. Nur erst die Kritik der reinen Vernunft unter

die Bank, dann geht Alles herrlich! Zu dieſem Ende ſuchen ſie, nun ſchon ſeit vielen Jahren, Kanten fein leiſe, allmälig bei Seite zu ſchieben, zu antiquiren, ja, über ihn die Naſe zu rümpfen, und werden jetzt, Einer durch den Andern ermuthigt, dabei immer dreiſter.*) Haben ſie ja doch aus ihrer eigenen Mitte keinen Widerſpruch zu fürchten: ſie haben ja Alle die ſelben Zwecke, die gleiche Miſſion, und bilden eine zahlreiche Genoſſenſchaft, deren geiſtreiche Mitglieder, coram populo, ſich gegenſeitig mit Bücklingen bedienen, nach allen Richtungen. So iſt es denn nach und nach dahin gekommen, daß die elendeſten Kompendienſchreiber in ihrem Uebermuth ſo weit gehn, Kants große und unſterbliche Entdeckungen als veraltete Irrthümer zu behandeln, ja, ſie mit der lächerlichſten suffisance und den unverſchämteſten Machtſprüchen, die ſie jedoch im Ton der Argumentation vortragen, gelaſſen zu beſeitigen, im Vertrauen darauf, daß ſie ein gläubiges Publikum vor ſich haben, welches die Sachen nicht kennt.**) Und Dies widerfährt Kanten von Schreibern, deren gänzliche Unfähigkeit aus jeder Seite, man möchte ſagen aus jeder Zeile, ihres betäubenden, gedankenleeren Wortſchwalls in die Augen ſpringt. Wenn Das ſo fortginge, würde bald Kant das Schauſpiel des todten Löwen darbieten, dem der Eſel Fußtritte giebt. Sogar in Frankreich fehlt es nicht an Kamaraden, die, von gleicher Orthodoxie beſeelt, dem ſelben Ziele entgegenarbeiten: namentlich hat ein Hr. Barthélemy de St. Hilaire in einer vor der académie des sciences morales im April 1850 gehaltenen Rede, ſich erdreiſtet, Kanten

*) Einer giebt immer dem Anderen Recht, und da meynt ein einfältiges Publikum am Ende, ſie hätten wirklich Recht. Zuſatz zur 3. Auflage.

**) Hier habe ich beſonders vor Augen gehabt Ernſt Reinholds „Syſtem der Metaphyſik", 3. Aufl. 1854. Wie es zugeht, daß kopfverderbende Bücher, wie dieſes, wiederholte Auflagen erleben, habe ich erklärt in den Parergis, Bd. 1, S. 171. (In der 2. Aufl. Bd. 1, S. 194.)

von oben herab zu beurtheilen und auf die unwürdigſte Weiſe von ihm zu reden; glücklicherweiſe aber ſo, daß Jeder gleich ſieht, was dahinter ſteckt.*)

Andre nun wieder, aus unſerm deutſchen „philoſophiſchen Gewerbe", ſchlagen, bei ihrem Beſtreben, ſich den ihren Zwecken ſo ſehr entgegenſtehenden Kant vom Halſe zu ſchaffen, den Weg ein, daß ſie nicht etwan geradezu gegen ſeine Philoſophie polemiſiren, ſondern die Fundamente, darauf ſie gebaut iſt, zu untergraben ſuchen, ſind aber dabei von allen Göttern und aller Urtheilskraft ſo gänzlich verlaſſen, daß ſie Wahrheiten a priori angreifen, d. h. Wahrheiten, die ſo alt ſind, wie der menſchliche Verſtand, ja, dieſen ſelbſt ausmachen, denen man alſo nicht widerſprechen kann, ohne auch ihm den Krieg zu erklären. So groß aber iſt der Muth dieſer Herren. Leider ſind mir ihrer drei**) bekannt und ich fürchte, daß es deren noch mehrere giebt, welche an dieſer Unterminirung arbeiten und die unglaubliche Vermeſſenheit haben, den Raum a posteriori, als eine Folge, ein bloßes Verhältniß, der Gegenſtände in ihm entſtehn zu

*) Jedoch, beim Zeus, allen ſolchen Herren, in Frankreich und Deutſchland, ſoll beigebracht werden, daß die Philoſophie zu etwas Anderem da iſt, als den Pfaffen in die Hände zu ſpielen. Vor Allem aber müſſen wir ihnen deutlich zu vermerken geben, daß wir an ihren Glauben nicht glauben, — woraus folgt, wofür wir ſie halten.

Zuſatz zur 3. Auflage.

**) Roſenkranz, „Meine Reform der Hegelſchen Philoſophie", 1852, beſonders S. 41, im gewichtigen und auktoritativen Tone: „Ich habe ausdrücklich geſagt, daß Raum und Zeit gar nicht exiſtiren würden, wenn nicht die Materie exiſtirte. Erſt der in ſich geſpannte Aether iſt der wirkliche Raum, erſt die Bewegung deſſelben und in ihrer Folge das reale Werden alles Beſondern und Einzelnen iſt die wirkliche Zeit."

L. Noack, „Die Theologie als Religionsphiloſophie", 1853, S. 8, 9.

v. Reichlin-Meldegg, zwei Recenſionen des „Geiſt in der Natur" von Oerſted, in den Heidelberger Jahrbüchern vom Nov.—Dec. 1850, und vom Mai—Juni 1854.

laſſen, indem ſie behaupten, daß Raum und Zeit empiriſchen Urſprungs ſeien und den Körpern anhingen, ſo daß allererſt durch unſere Wahrnehmung des Nebeneinander der Körper der Raum, und eben ſo durch die des Nacheinander der Veränderungen die Zeit entſtehe (Sancta simplicitas! als ob für uns die Worte Neben- und Nacheinander irgend einen Sinn haben könnten, ohne die vorhergängigen, ihnen Bedeutung ertheilenden Anſchauungen des Raumes und der Zeit), und daß folglich, wenn die Körper nicht wären, auch der Raum nicht ſeyn würde, mithin, wenn jene verſchwänden, wegfallen müſſe; und eben ſo daß, wenn alle Veränderungen ſtockten, auch die Zeit ſtillſtände.*)

Und ſolches Zeug wird, 50 Jahre nach Kants Tode, ernſthaft vorgetragen. Aber Unterminirung der Kantiſchen Philoſophie iſt ja der Zweck, und allerdings würde ſie, wenn jene Sätze der Herren wahr wären, mit einem Schlage umgeſtoßen ſeyn. Allein glücklicherweiſe ſind es Behauptungen von der Art, die nicht ein Mal eine Widerlegung, ſondern ein Hohngelächter zur Antwort erhält, nämlich Behauptungen, bei denen es ſich zunächſt nicht um eine Ketzerei gegen die Kantiſche Philoſophie, ſondern um eine Ketzerei gegen den geſunden Menſchenverſtand handelt, und hier nicht ſowohl ein Angriff auf irgend ein philoſophiſches Dogma, als ein Angriff auf eine Wahrheit a priori geſchieht, die, eben als ſolche, den Menſchenverſtand ſelbſt ausmacht und daher Jedem, der bei Sinnen iſt, augenblicklich einleuchten muß, ſo gut, wie daß $2 \times 2 = 4$ iſt. Holt mir einen

---

*) Die Zeit iſt die Bedingung der Möglichkeit des Nacheinander-Seyns, als welches ohne ſie weder Statt haben, noch von uns verſtanden und durch Worte bezeichnet werden könnte. Eben ſo iſt die Bedingung der Möglichkeit des Nebeneinander-Seyns der Raum, und die Nachweiſung, daß dieſe Bedingungen in der Anlage unſers Kopfes ſtecken, iſt die transſcendentale Aeſthetik. Zuſatz zur 3. Auflage.

Bauern vom Pfluge, macht ihm die Frage verständlich, und er wird euch sagen, daß, wenn alle Dinge am Himmel und auf Erden verschwänden, der Raum doch stehn bliebe, und daß, wenn alle Veränderungen am Himmel und auf Erden stockten, die Zeit doch fortliefe. Wie achtungswerth steht doch, gegen diese deutschen Philosophaster, der französische Physiker Pouillet da, der sich nicht um Metaphysik kümmert, jedoch, in seinem allbekannten, in Frankreich dem öffentlichen Unterricht zum Grunde gelegten Lehrbuch der Physik, nicht verfehlt, gleich dem ersten Kapitel zwei ausführliche Paragraphen, einen de l'espace und einen du temps, einzuverleiben, worin er darthut, daß, wenn alle Materie vernichtet würde, doch der Raum bliebe, wie auch, daß er unendlich ist; und daß, wenn alle Veränderungen stockten, doch die Zeit ihren Gang gehn würde, ohne Ende. Hiebei nun beruft er sich nicht, wie doch sonst überall, auf die Erfahrung, weil sie eben unmöglich ist: dennoch spricht er mit apodiktischer Gewißheit. Ihm nämlich, als Physikern, dessen Wissenschaft durchaus immanent ist, d. h. sich auf die empirisch gegebene Realität beschränkt, fällt es gar nicht ein, zu fragen, woher er denn das Alles wisse. Kanten ist dies eingefallen, und gerade dieses Problem, welches er in die strenge Form der Frage nach der Möglichkeit der synthetischen Urtheile a priori kleidete, wurde der Ausgangspunkt und der Grundstein seiner unsterblichen Entdeckungen, also der Transscendentalphilosophie, welche, durch Beantwortung eben dieser und verwandter Fragen, nachweist, was für ein Bewandtniß es mit jener empirischen Realität selbst habe.*)

*) Schon Neuton, im Scholion zur achten der Definitionen, welche an der Spitze einer Principia stehn, unterscheidet ganz richtig die absolute, d. i. leere Zeit von der erfüllten, oder relativen, und eben so den absoluten und relativen Raum. Er sagt (p. 11): Tempus, spatium, locum, motum, ut omnibus notissima, non definio. Notandum tamen, quod vulgus (d. i. solche Philosophieprofessoren, wie die hier in Rede stehenden)

Und ſiebenzig Jahre nach dem Erſcheinen der Kritik der reinen Vernunft, und nachdem die Welt ihres Ruhmes vollgeworden, wagen es die Herren ſolche längſt abgethane, kraſſe Abſurditäten aufzutiſchen und zu den alten Rohheiten zurückzukehren. Käme Kant jetzt wieder und ſähe ſolchen Unfug, ſo müßte wahrlich ihm zu Muthe werden, wie dem Moſes, der, vom Berge Sinai kommend, ſein Volk um das goldene Kalb tanzend vorfand, worauf er vor Zorn die Geſetzestafeln zerſchmetterte. Wenn er aber eben ſo es tragiſch nehmen wollte, würde ich ihn mit Jeſus Sirachs Worten tröſten: „wer mit einem Narren redet, der redet mit einem Schlafenden: wenn es aus iſt, ſo ſpricht er: was iſt's?" Denn für jene Herren iſt eben die transſcendentale Aeſthetik, dieſer Diamant in Kants Krone, gar nicht dageweſen: ſie wird als non avenue ſtillſchweigend bei Seite geſetzt. Wozu meynen ſie denn, daß die Natur ihr ſelten-

---

quantitates hasce non aliter quam ex relatione ad sensibilia concipiat. Et inde oriuntur praejndicia quaedam, quibus tollendis convenit easdem in absolutas et relativas, veras et apparentes, mathematicas et vulgares distingui. Hierauf ſagt er: (p. 12):

I. Tempus absolutum, verum et mathematicum, in se et natura sua sine relatione ad externum quodvis, aequabiliter fluit, alioque nomine dicitur Duratio: relativum, apparens et vulgare est sensibilis et externa quaevis Durationis per motum mensura (seu accurata seu inaequabilis) quâ vulgus vice veri temporis utitur; ut Hora, Dies, Mensis, Annus.

II. Spatium absolutum, natura sua sine relatione ad externum quodvis, semper manet similare et immobile: relativum est spatii hujus mensura seu dimensio quaelibet mobilis, quae a sensibus nostris per situm suum ad corpora definitur, et a vulgo pro spatio immobili usurpatur: uti dimensio spatii subterranei, aerei vel coelestis definita per situm suum ad terram.

Aber auch dem Neuton iſt es nicht eingefallen, zu fragen, woher denn dieſe zwei unendlichen Weſen, Raum und Zeit, da ſie, wie er eben hier urgirt, nicht ſinnenfällig ſind, uns bekannt ſeien, und zwar ſo genau bekannt, daß wir ihre ganze Beſchaffenheit und Geſetzlichkeit bis auf das Kleinſte anzugeben wiſſen. Zuſatz zur 3. Auflage.

ſtes Werk, einen großen Geiſt, einen einzigen aus ſo vielen hundert Millionen, zu Stande bringt, wenn es in Dero Alltagsköpfigkeit Belieben ſtehn ſoll, ſeine wichtigſten Lehren, durch ihre bloße Gegenbehauptung, zu annulliren, oder gar ſie ohne Weiteres in den Wind zu ſchlagen, und zu thun, als ob nichts geſchehen wäre?

Aber dieſer Zuſtand der Verwilderung und Rohheit in der Philoſophie, wo jetzt Jeder in den Tag hinein naturaliſirt über Dinge, welche die größten Köpfe beſchäftigt haben, iſt eben noch eine Folge davon, daß, mit Hülfe der Philoſophieprofeſſoren, der freche Unſinnsſchmierer Hegel die monſtroſeſten Einfälle hat dreiſt zu Markte bringen dürfen und damit, dreißig Jahre lang, in Deutſchland für den größten aller Philoſophen gelten konnte. Da denkt Jeder, er dürfe eben auch nur, was ihm durch ſeinen Sperlingskopf fährt, dreiſt auftiſchen.

Vor Allem alſo ſind, wie geſagt, die Herren vom „philoſophiſchen Gewerbe" darauf bedacht, Kants Philoſophie zu obliteriren, um wieder einlenken zu können in den verſchlammten Kanal des alten Dogmatismus und luſtig in den Tag hinein zu fabeln über ihre bekannten, ihnen anempfohlenen Lieblingsmaterien, als wäre eben nichts geſchehn und kein Kant, keine kritiſche Philoſophie, je auf der Welt geweſen.*) Daher ſtammt auch die ſeit einigen Jahren ſich überall kundgebende, affektirte Veneration und Anpreiſung des Leibnitz, den ſie gern Kanten gleichſtellen, ja, über ihn erheben, indem ſie mitunter ihn den größten aller deutſchen Philoſophen zu nennen dreiſt genug ſind. Nun aber iſt, gegen Kant gehalten, Leibnitz ein erbärmlich kleines Licht. Kant iſt ein großer Geiſt, dem die Menſchheit

*) Kant hat nämlich die erſchreckliche Wahrheit aufgedeckt, daß die Philoſophie etwas ganz Anderes ſeyn muß, als Judenmythologie.

Zuſatz zur 3. Auflage.

unvergeßliche Wahrheiten verdankt, und zu seinen Verdiensten gehört eben auch, daß er die Welt auf immer erlöst hat von dem Leibnitz und seinen Flausen, von den prästabilirten Harmonien, Monaden und identitas indiscernibilium. Kant hat den Ernst in die Philosophie eingeführt und ich halte ihn aufrecht. Daß die Herren anders denken ist leicht erklärlich: hat ja doch Leibnitz eine Centralmonade und eine Theodicee dazu, sie aufzustutzen! Das ist so was für meine Herren vom „philosophischen Gewerbe": dabei kann doch Einer bestehn und sich redlich nähren. Hingegen bei so einer Kantischen „Kritik aller spekulativen Theologie" stehn Einem ja die Haare zu Berge. Also ist Kant ein Queerkopf, den man bei Seite schiebt. Vivat Leibnitz! vivat das philosophische Gewerbe! vivat die Rockenphilosophie! Die Herren meynen wirklich, sie könnten, nach Maaßgabe ihrer kleinlichen Absichten, das Gute verdunkeln, das Große herabziehn, das Falsche in Kredit bringen. Auf eine Weile wohl; aber wahrlich nicht auf die Dauer, auch nicht ungestraft. Bin doch sogar ich am Ende durchgedrungen, trotz ihren Machinationen und ihrem hämischen vierzigjährigen Ignoriren, während dessen ich Chamforts Ausspruch verstehn lernte: en examinant la ligue des sots contre les gens d'esprit, on croirait voir une conjuration de valets pour écarter les maîtres.

Wen man nicht liebt, mit dem giebt man sich wenig ab. Daher ist eine Folge jenes Widerwillens gegen Kant eine unglaubliche Unkenntniß seiner Lehren, von welcher mir bisweilen Proben aufstoßen, daß ich meinen Augen nicht traue. Durch ein Paar Beispiele muß ich Dies denn doch belegen. Also zuvörderst ein rechtes Kabinetstück, wenn es auch schon einige Jahre alt ist. In des Prof. Michelets „Anthropologie und Psychologie" wird, S. 444, Kants kategorischer Imperativ in diesen Worten angegeben: „du sollst, denn du kannst." Es ist kein Schreibfehler: denn in seiner drei Jahre später herausgegebenen „Ent-

wickelungsgeſchichte der neueſten deutſchen Philoſophie" giebt er es S. 38 eben ſo an*). Alſo, abgeſehn davon, daß er ſein Studium der Kantiſchen Philoſophie in Schillers Epigrammen gemacht zu haben ſcheint, hat er die Sache auf den Kopf geſtellt, das Gegentheil des berühmten Kantiſchen Arguments ausgeſprochen und iſt offenbar ohne die allerleiſeſte Ahndung von Dem, was Kant mit jenem Poſtulat der Freiheit auf Grund ſeines kategoriſchen Imperativs hat ſagen wollen. Mir iſt nicht bekannt, daß irgend wo einer ſeiner Kollegen die Sache gerügt hätte; ſondern hanc veniam damus, petimusque vicissim. — Und nur noch einen recht friſchen Fall dazu. Der oben, in der Anmerkung, erwähnte Recenſent jenes Oerſted'ſchen Buchs, bei deſſen Titel der unſere leider hat zu Gevatter ſtehn müſſen, ſtößt in demſelben auf den Satz, "„daß Körper krafterfüllte Räume ſind": der iſt ihm neu und, ohne alle Ahndung davon, daß er einen weltberühmten Kantiſchen Lehrſatz vor ſich hat, hält er denſelben für Oerſteds eigene, paradoxe Meinung und polemiſirt demgemäß in ſeinen beiden, drei Jahre auseinanderliegenden Recenſionen, tapfer, anhaltend und wiederholt dagegen, mit Argumenten, wie: „die Kraft kann den Raum nicht erfüllen, ohne ein Stoffartiges, Materie"; und 3 Jahre ſpäter: „Kraft im Raum macht noch kein Ding: es muß Stoff daſeyn, Materie, damit die Kraft den Raum erfülle. — Dies Erfüllen iſt aber ohne Stoff unmöglich. Eine bloße Kraft wird nie ausfüllen. Die Materie muß daſeyn, damit ſie ausfülle." — Bravo! ſo würde mein Schuſter auch argumentiren**). — Wenn ich dergleichen specimina eruditionis

---

*) Ein anderes Beiſpiel von Michelets „Ignoranz" findet ſich in Schopenhauers Nachlaß. (S. „Aus Arthur Schopenhauers handſchriftlichem Nachlaß, Leipzig, F. A. Brockhaus 1864", Seite 327.) Der Herausgeber.

**) Derſelbe Recenſent (v. Reichlin-Meldegg), im Auguſt-Heft der Heidelberger Jahrbücher von 1855, S. 579, die Lehren der Philoſophen über

ſehe; ſo wandelt mich ein Zweifel an, ob ich nicht oben dem Manne Unrecht gethan habe, indem ich ihn unter Denen aufführte, die Kanten zu unterminiren trachten; wobei ich freilich vor Augen hatte, daß er ſagt: „der Raum iſt nur das Verhältniß des Nebeneinanderſeyns der Dinge“: l. c. S. 899, und weiterhin, S. 908: „der Raum iſt ein Verhältniß, unter welchem die Dinge ſind, ein Nebeneinanderſeyn der Dinge. Dieſes Nebeneinanderſeyn hört auf, ein Begriff zu ſeyn, wenn der Begriff der Materie aufhört.“ Denn er könnte am Ende dieſe Sätze ebenfalls in reiner Unſchuld hingeſchrieben haben, indem ihm die „transſcendentale Aeſthetik“ eben ſo fremd wäre, wie die „Metaphyſiſchen Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft“. Allerdings wäre das etwas ſtark, für einen Profeſſor der Philoſophie. Aber heut zu Tage muß man auf Alles gefaßt ſeyn. Denn die Kenntniß der kritiſchen Philoſophie iſt ausgeſtorben, trotz Dem, daß ſie die letzte wirkliche Philoſophie iſt, welche aufgetreten, und dabei eine Lehre, welche in allem Philoſophiren, ja, im menſchlichen Wiſſen und Denken überhaupt eine Revolution und eine Weltepoche macht. Da demnach durch ſie alle früheren Syſteme umgeſtoßen ſind; ſo geht jetzt, nachdem die Kenntniß von ihr ausgeſtorben iſt, das Philoſophiren meiſtens nicht mehr auf Grund der Lehren irgend eines der bevorzugten Geiſter vor ſich, ſondern iſt ein reines Naturaliſiren, in den Tag hinein, auf Grund der Alltagsbildung und des Katechismus. Vielleicht nun aber werden, von mir aufgeſchreckt, die Profeſſoren wieder die Kantiſchen Werke vornehmen. Jedoch ſagt Lichtenberg: „man kann Kantiſche Philoſophie in gewiſſen Jahren, glaube ich, eben ſo wenig lernen, als das Seiltanzen.“

Gott darlegend, ſagt: „In Kant iſt Gott ein unerkennbares Ding an ſich.“ In ſeiner Recenſion der Frauenſtädt'ſchen „Briefe“, Heidelberger Jahrbücher 1855, Mai bis Juni, ſagt er, es gäbe gar keine Erkenntniß a priori.

Zuſatz zur 3. Auflage.

Ich würde wahrlich nicht mich herbeigelaſſen haben, die Sünden jener Sünder aufzuzählen; aber ich mußte es, weil mir, im Intereſſe der Wahrheit auf Erden, obliegt, auf den Zuſtand der Verſunkenheit hinzuweiſen, in welchem, 50 Jahre nach Kants Tode, die deutſche Philoſophie ſich befindet, in Folge des Treibens der Herren vom „philoſophiſchen Gewerbe", und wohin es kommen würde, wenn dieſe kleinen, nichts, als ihre Abſichten kennenden Geiſter ungeſtört den Einfluß der großen, die Welt erleuchtenden Genien hemmen dürften. Dazu darf ich nicht ſchweigen; vielmehr iſt dies ein Fall, wo Goethe's Aufruf gilt:

„Du Kräftiger, ſei nicht ſo ſtill,
Wenn auch ſich Andre ſcheuen:
Wer den Teufel erſchrecken will,
Der muß laut ſchreien."

Dr. Luther hat auch ſo gedacht.

Haß gegen Kant, Haß gegen mich, Haß gegen die Wahrheit, wiewohl Alles in majorem Dei gloriam, beſeelt dieſe Koſtgänger der Philoſophie. Wer ſieht nicht, daß die Univerſitätsphiloſophie der Antagoniſt der wirklichen und ernſtlich gemeinten geworden iſt, deren Fortſchritten ſich zu widerſetzen ihr obliegt. Denn die Philoſophie, welche ihren Namen verdient, iſt eben der reine Dienſt der Wahrheit, mithin die höchſte Anſtrebung der Menſchheit, als ſolche aber nicht zum Gewerbe geeignet. Am wenigſten kann ſie ihren Sitz auf den Univerſitäten haben, als wo die theologiſche Fakultät oben an ſteht, die Sachen alſo ein für alle Mal abgemacht ſind, ehe jene kommt. Mit der Scholaſtik, von der die Univerſitätsphiloſophie abſtammt, war es ein Anderes. Dieſe war eingeſtändlich die ancilla theologiae, und da ſtimmte das Wort zur Sache. Die jetzige Univerſitätsphiloſophie hingegen leugnet es zu ſeyn und giebt Unabhängigkeit des Forſchens vor: dennoch iſt ſie bloß die verkappte ancilla und

ſo gut wie jene beſtimmt, der Theologie zu dienen. Dadurch aber hat die ernſtlich und aufrichtig gemeinte Philoſophie an der Univerſitätsphiloſophie eine angebliche Gehülfin, wirkliche Antagoniſtin. Daher eben habe ich ſchon längſt*) geſagt, daß nichts für die Philoſophie erſprießlicher ſeyn könnte, als daß ſie aufhörte, Univerſitätswiſſenſchaft zu ſeyn; und wenn ich dort noch einräumte, daß, neben der Logik, die unbedingt auf die Univerſität gehört, allenfalls noch ein kurzer, ganz ſuccincter Kurſus der Geſchichte der Philoſophie vorgetragen werden könnte; ſo bin ich auch von dieſem voreiligen Zugeſtändniſſe zurückgebracht worden, durch die Eröffnung, welche, in den Göttingiſchen Gelehrten Anzeigen vom 1. Jan. 1853, S. 8, der Ordinarius loci (ein dickbändiger Geſchichtſchreiber der Philoſophie) uns gemacht hat: „Es war nicht zu verkennen, daß die Lehre Kants der gewöhnliche Theismus iſt und zu einer Umgeſtaltung der verbreiteten Meinungen über Gott und ſein Verhältniß zur Welt wenig oder nichts beigetragen hat.“ — Wenn es ſo ſteht; ſo ſind, meines Erachtens, auch für die Geſchichte der Philoſophie die Univerſitäten nicht mehr der geeignete Ort. Dort herrſcht die Abſicht unumſchränkt. Freilich hatte mir ſchon längſt geahndet, daß auf den Univerſitäten die Geſchichte der Philoſophie in dem ſelben Geiſt und mit dem ſelben grano salis vorgetragen würde, wie die Philoſophie ſelbſt: es bedurfte nur noch eines Anſtoßes, um dieſe Erkenntniß zum Durchbruch zu bringen. Demnach iſt mein Wunſch, die Philoſophie, mit ſammt ihrer Geſchichte, aus dem Lektionskatalog verſchwinden zu ſehn, indem ich ſie gerettet wiſſen möchte aus den Händen der Hofräthe. Keineswegs aber iſt dabei meine Abſicht, die Philoſophieprofeſſoren ihrer gedeihlichen Wirkſamkeit auf den Univerſitäten zu entziehn. Im Gegentheil: ich

*) Parerga, Bd. 1, S. 185—187. (In der 2. Aufl. Bd. 1, S. 209—211.)

möchte ſie um drei Staffeln der Ehren erhöht und in die oberſte Fakultät verſetzt ſehn, als Profeſſoren der Theologie. Im Grunde ſind ſie es ja ſchon längſt und haben nun lange genug als Volontärs gedient.

Den Jünglingen ertheile ich inzwiſchen den ehrlichen und wohlgemeinten Rath, keine Zeit mit der Katheder-philoſophie zu verlieren, ſondern ſtatt Deſſen Kants Werke und auch die meinigen zu ſtudieren. Dort werden ſie etwas Solides zu lernen finden, Das verſpreche ich ihnen, und in ihren Kopf wird Licht und Ordnung kommen, ſo weit er fähig iſt, ſolche aufzunehmen. Es iſt nicht wohlgethan, ſich um ein klägliches Ende Nachtlicht zu ſchaaren, während ſtrahlende Fackeln zu Gebote ſtehn; noch weniger aber ſoll man Irrwiſchen nachlaufen. Beſonders, meine wahrheitsdürſtigen Jünglinge, laßt euch nicht von den Hofräthen erzählen, was in der Kritik der reinen Vernunft ſteht; ſondern leſt ſie ſelbſt. Da werdet ihr ganz andere Dinge finden, als Die zu wiſſen euch dienlich erachten. — Ueberhaupt wird heut zu Tage zu viel Studium auf die Geſchichte der Philoſophie verwendet, indem ſolches, ſchon ſeiner Natur nach, geeignet, das Wiſſen die Stelle des Denkens einnehmen zu laſſen, jetzt geradezu mit der Abſicht getrieben wird, die Philoſophie ſelbſt in ihrer Geſchichte beſtehn zu laſſen. Vielmehr aber iſt es nicht gerade nöthig, ja, nicht ein Mal ſehr fruchtbringend, von den Lehrmeinungen aller Philoſophen, ſeit drittehalb Jahrtauſenden, ſich eine oberflächliche und halbe Kenntniß zu erwerben: mehr jedoch liefert die Geſchichte der Philoſophie, ſogar die ehrliche, nicht. Philoſophen lernt man nur aus ihren eigenen Werken kennen, nicht aus dem verzerrten Bilde ihrer Lehren, welches ſich in einem Alltagskopfe darſtellt.*) Wohl aber iſt es nöthig, daß,

*) Potius de rebus ipsis judicare debemus, quam pro magno habere, de hominibus quid quisque senserit scire, ſagt Auguſtinus (de

mittelſt irgend einer Philoſophie, Ordnung in den Kopf gebracht und zugleich gelernt werde, wirklich unbefangen in die Welt zu ſehn. Nun aber liegt, dem Zeitalter und der Sprache nach, keine Philoſophie uns ſo nahe, wie die Kantiſche, und zugleich iſt dieſe eine ſolche, mit der verglichen alle frühern oberflächlich ſind. Daher ſie unbedenklich vorzuziehn iſt.

Aber ich werde gewahr, daß die Nachricht vom entſprungenen Kaspar Hauſer ſich ſchon unter den Philoſophieprofeſſoren verbreitet hat: denn ich ſehe, daß einige ihrem Herzen bereits Luft gemacht haben, mit Schmähungen über mich, voll Gift und Galle, in allerlei Zeitſchriften, wobei ſie was ihnen an Witz abgeht durch Lügen erſetzen*). Jedoch beſchwere ich mich darüber nicht; weil mich die Urſache freut und die Wirkung beluſtigt, als Erläuterung des Goethe'ſchen Verſes:

„Es will der Spitz aus unſerm Stall
Uns immerfort begleiten:
Doch ſeines Bellens lauter Schall
Beweiſt nur, daß wir reiten."

---

civ. Dei, L. 19, c. 3). — Bei dem jetzigen Verfahren aber wird der philoſophiſche Hörſal zu einer Trödelbude alter, längſt abgelegter und abgethaner Meinungen, die daſelbſt alle halbe Jahr noch ein Mal ausgeklopft werden.
Zuſatz zur 3. Auflage.

*) Bei dieſer Gelegenheit bitte ich das Publikum, ein für alle Mal, Berichten über Das, was ich geſagt haben ſoll, ſelbſt wenn ſie als Anführungen auftreten, ja nicht unbedingt zu glauben, ſondern erſt in meinen Werken nachzuſehn: dabei wird manche Lüge zu Tage kommen; aber erſt hinzugefügte ſogenannte Gänſefüße („ ") können ſie zum förmlichen Falſum ſtempeln.

Frankfurt a. M., im Auguſt 1854.

Arthur Schopenhauer.

Vorwort des Herausgebers

zur dritten Auflage.

Wie von seinen andern Schriften, so hat Schopenhauer auch von der Schrift „Ueber den Willen in der Natur" ein mit Papier durchschossenes Exemplar hinterlassen, in welches er diejenigen Verbesserungen und Zusätze eingetragen, die er für die dritte Auflage benutzen wollte. Ich habe daher dieselben in die hier vorliegende dritte Auflage aufgenommen.

Die Verbesserungen sind meist stilistischer Art. Sie bestehen in hie und da gemachten Aenderungen des Ausdrucks, in Einschaltungen oder Weglassungen von Wörtern. Dagegen sind die Zusätze sachlicher Art. Sie bestehen in bald längern, bald kürzern Ergänzungen des Inhalts und sind ziemlich zahlreich.

Die Verbesserungen sind von Schopenhauer in den Text aufgenommen. Die Zusätze dagegen sind von ihm als „Anmerkungen" bezeichnet, die unten mit „Zusatz zur 3. Auflage" stehen sollen. Man findet sie daher hier an den von Schopenhauer bezeichneten Stellen als Anmerkungen unter dem Text und kann somit leicht den Zuwachs, den diese dritte Auflage erhalten hat, ersehen.

Ueber die Bedeutung und den Werth dieser seiner Schrift hat sich Schopenhauer in der „Welt als Wille und Vorstellung",

wie folgt, ausgesprochen: „Man würde sehr irren, wenn man die fremden Aussprüche, an welche ich dort (in der Schrift „Ueber den Willen in der Natur") meine Erläuterungen geknüpft habe, für den eigentlichen Stoff und Gegenstand jener dem Umfang nach kleinen, dem Inhalt nach wichtigen Schrift halten wollte: vielmehr sind diese bloß der Anlaß, von welchem ausgehend ich daselbst jene Grundwahrheit meiner Lehre mit so großer Deutlichkeit, wie sonst nirgends, erörtert und bis zur empirischen Naturerkenntniß herabgeführt habe. Und zwar ist dies am erschöpfendesten und stringentesten unter der Rubrik „Physische Astronomie" geschehen; so daß ich nicht hoffen darf, jemals einen richtigeren und genaueren Ausdruck jenes Kernes meiner Lehre zu finden, als der daselbst niedergelegte ist. Wer meine Philosophie gründlich kennen und ernstlich prüfen will, hat daher vor Allem die besagte Rubrik zu berücksichtigen." (Welt als Wille und Vorstellung, 3. Aufl., Bd. II, Kap. 18, S. 213.)

Ich habe diesem eigenen Zeugnisse Schopenhauer's nichts hinzuzusetzen.

Berlin, im März 1867.

Julius Frauenstädt.

Einleitung.

Ich breche ein siebenzehnjähriges Schweigen*), um den Wenigen, welche, der Zeit vorgreifend, meiner Philosophie ihre Aufmerksamkeit geschenkt haben, einige Bestätigungen nachzuweisen, die solche von unbefangenen, mit ihr unbekannten Empirikern erhalten hat, deren auf bloße Erfahrungserkenntniß gerichteter Weg an seinem Endpunkt sie eben Das entdecken ließ, was meine Lehre als das Metaphysische, aus welchem die Erfahrung überhaupt zu erklären sei, aufgestellt hat. Dieser Umstand ist um so ermuthigender, als er mein System vor allen bisherigen auszeichnet, indem diese sämmtlich, selbst das neueste von Kant nicht ausgenommen, noch eine weite Kluft lassen zwischen ihren Resultaten und der Erfahrung, und gar viel fehlt, daß sie bis unmittelbar zu dieser herabgingen und von ihr berührt würden. Meine Metaphysik bewährt

*) So schrieb ich im J. 1835, als ich gegenwärtige Schrift abfaßte. Ich hatte nämlich seit dem J. 1818, vor dessen Schluß „Die Welt als Wille und Vorstellung" erschienen war, nichts veröffentlicht. Denn eine, zum Nutzen der Ausländer abgefaßte, lateinische Bearbeitung meiner bereits 1816 herausgegebenen Abhandlung über das Sehn und die Farben, welche ich 1830 dem 3. Bande der Scriptores ophthalmologici minores, edente J. Radio, einverleibt hatte, kann nicht für eine Unterbrechung jenes Schweigens gelten.

ſich dadurch als die einzige, welche wirklich einen gemeinſchaftlichen Gränzpunkt mit den phyſiſchen Wiſſenſchaften hat, einen Punkt, bis zu welchem dieſe aus eigenen Mitteln ihr entgegenkommen, ſo daß ſie wirklich ſich an ſie ſchließen und mit ihr übereinſtimmen: und zwar wird Dieſes hier nicht dadurch zu Wege gebracht, daß man die empiriſchen Wiſſenſchaften nach der Metaphyſik dreht und zwängt, noch dadurch, daß dieſe zum Voraus heimlich aus jenen abſtrahirt war und nun, nach Schellingiſcher Manier, a priori findet, was ſie a posteriori gelernt hatte; ſondern von ſelbſt und ohne Verabredung treffen beide an demſelben Punkte zuſammen. Daher ſchwebt mein Syſtem nicht, wie alle bisherigen, in der Luft, hoch über aller Realität und Erfahrung; ſondern geht herab bis zu dieſem feſten Boden der Wirklichkeit, wo die phyſiſchen Wiſſenſchaften den Lernenden wieder aufnehmen.

Die nun hier anzuführenden fremden und empiriſchen Beſtätigungen betreffen ſämmtlich den Kern und Hauptpunkt meiner Lehre, die eigentliche Metaphyſik derſelben, alſo jene paradoxe Grundwahrheit, daß Das, was Kant als das Ding an ſich der bloßen Erſcheinung, von mir entſchiedener Vorſtellung genannt, entgegenſetzte und für ſchlechthin unerkennbar hielt, daß, ſage ich, dieſes Ding an ſich, dieſes Subſtrat aller Erſcheinungen, mithin der ganzen Natur, nichts Anderes iſt, als jenes uns unmittelbar Bekannte und ſehr genau Vertraute, was wir im Innern unſeres eigenen Selbſt als Willen finden; daß demnach dieſer Wille, weit davon entfernt, wie alle bisherigen Philoſophen annahmen, von der Erkenntniß unzertrennlich und ſogar ein bloßes Reſultat derſelben zu ſeyn, von dieſer, die ganz ſekundär und ſpätern Urſprungs iſt, grundverſchieden und völlig unabhängig iſt, folglich auch ohne ſie beſtehn und ſich äußern kann, welches in der geſammten Natur, von der thieriſchen abwärts, wirklich der Fall iſt; daß dieſer Wille, als das alleinige Ding an ſich, das allein wahrhaft Reale, allein Urſprüngliche und Metaphyſiſche, in einer Welt, wo alles Uebrige nur Erſcheinung, d. h. bloße Vorſtellung, iſt, jedem Dinge, was immer es auch ſeyn mag, die Kraft verleiht, vermöge deren es daſeyn und wirken kann; daß demnach nicht allein die willkührlichen Aktionen thieriſcher Weſen, ſondern auch das organiſche Getriebe ihres belebten Leibes, ſogar die Geſtalt und Beſchaffenheit deſſelben,

ferner auch die Vegetation der Pflanzen und endlich selbst im unorganischen Reiche die Krystallisation und überhaupt jede ursprüngliche Kraft, die sich in physischen und chemischen Erscheinungen manifestirt, ja, die Schwere selbst, — an sich und außer der Erscheinung, welches bloß heißt außer unserm Kopf und seiner Vorstellung, geradezu identisch sind mit Dem, was wir in uns selbst als Willen finden, von welchem Willen wir die unmittelbarste und intimste Kenntniß haben, die überhaupt möglich ist; daß ferner die einzelnen Aeußerungen dieses Willens in Bewegung gesetzt werden bei erkennenden, d. h. thierischen Wesen durch Motive, aber nicht minder im organischen Leben des Thieres und der Pflanze durch Reize, bei Unorganischen endlich durch bloße Ursachen im engsten Sinne des Worts; welche Verschiedenheit bloß die Erscheinung betrifft; daß hingegen die Erkenntniß und ihr Substrat, der Intellekt, ein vom Willen gänzlich verschiedenes, bloß sekundäres, nur die höhern Stufen der Objektivation des Willens begleitendes Phänomen sei, ihm selbst unwesentlich, von seiner Erscheinung im thierischen Organismus abhängig, daher physisch, nicht metaphysisch, wie er selbst; daß folglich nie von Abwesenheit der Erkenntniß geschlossen werden kann auf Abwesenheit des Willens; vielmehr dieser sich auch in allen Erscheinungen der erkenntnißlosen, sowohl der vegetabilischen, als der unorganischen Natur nachweisen läßt; also nicht, wie man bisher ohne Ausnahme annahm, Wille durch Erkenntniß bedingt sei; wiewohl Erkenntniß durch Wille.

Und diese, auch noch jetzt so paradox klingende Grundwahrheit meiner Lehre ist es, welche, in allen ihren Hauptpunkten, von den empirischen, aller Metaphysik möglichst aus dem Wege gehenden Wissenschaften, eben so viele, durch die Gewalt der Wahrheit abgenöthigte, aber, als von solcher Seite kommend, höchst überraschende Bestätigungen erhalten hat: und zwar sind diese erst nach dem Erscheinen meines Werks, jedoch völlig unabhängig von demselben, im Laufe vieler Jahre, ans Licht getreten. Daß nun gerade dieses Grunddogma meiner Lehre es ist, dem jene Bestätigungen geworden sind, ist in zwiefacher Hinsicht vortheilhaft: nämlich theils, weil dasselbe der alle übrigen Theile meiner Philosophie bedingende Hauptgedanke ist; theils, weil nur ihm die Bestätigungen aus fremden, von der Philosophie ganz

unabhängigen Wissenschaften zufließen konnten. Denn zwar haben auch zu den übrigen Theilen meiner Lehre, dem ethischen, ästhetischen und dianoiologischen, die seitdem unter beständiger Beschäftigung mit ihr mir verstrichenen siebenzehn Jahre zahlreiche Belege gebracht; allein diese treten, ihrer Natur nach, vom Boden der Wirklichkeit, dem sie entsprossen, unmittelbar auf den der Philosophie selbst: deshalb können sie nicht den Charakter eines fremden Zeugnisses tragen und, weil von mir selbst aufgefaßt, nicht so unabweisbar, unzweideutig und schlagend seyn, wie jene, die eigentliche Metaphysik betreffenden, als welche zunächst von dem Korrelat dieser, der Physik (dies Wort im weiten Sinne der Alten genommen), geliefert werden. Die Physik nämlich, also Naturwissenschaft überhaupt, muß, indem sie ihre eigenen Wege verfolgt, in allen ihren Zweigen, zuletzt auf einen Punkt kommen, bei dem ihre Erklärungen zu Ende sind: dieser eben ist das Metaphysische, welches sie nur als ihre Gränze, darüber sie nicht hinauskann, wahrnimmt, dabei stehn bleibt und nunmehr ihren Gegenstand der Metaphysik überläßt. Daher hat Kant mit Recht gesagt: „es ist augenscheinlich, daß die allerersten Quellen von den Wirkungen der Natur durchaus ein Vorwurf der Metaphysik seyn müssen." (Von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte. §. 51.) Dieses also der Physik Unzugängliche und Unbekannte, bei dem ihre Forschungen enden und welches nachher ihre Erklärungen als das Gegebene voraussetzen, pflegt sie zu bezeichnen mit Ausdrücken wie Naturkraft, Lebenskraft, Bildungstrieb u. dgl., welche nicht mehr sagen, als x. y. z. Wenn nun aber, in einzelnen günstigen Fällen, es besonders scharfsichtigen und aufmerksamen Forschern im Gebiete der Naturwissenschaften glückt, durch diesen dasselbe abgränzenden Vorhang gleichsam einen verstohlenen Blick zu werfen, die Gränze nicht bloß als solche zu fühlen, sondern auch noch ihre Beschaffenheit einigermaaßen wahrzunehmen und dergestalt sogar in das jenseit derselben liegende Gebiet der Metaphysik hinüberzuspähen, und die nun so begünstigte Physik bezeichnet jetzt die solchermaaßen explorirte Gränze geradezu und ausdrücklich als Dasjenige, welches ein ihr zur Zeit völlig unbekanntes, seine Gründe aus einem ganz andern Gebiete nehmendes metaphysisches System aufgestellt hat als das wahre innere Wesen und letzte Princip

aller Dinge, welche es ſeinerſeits außerdem nur als Erſcheinungen, d. i. Vorſtellungen, anerkennt; — da muß doch wahrlich den beiderſeitigen verſchiedenartigen Forſchern zu Muthe werden wie den Bergleuten, welche, im Schooße der Erde, zwei Stollen, von zwei weit von einander entfernten Punkten aus, gegen einander führen und, nachdem ſie beiderſeits lange, im unterirdiſchen Dunkel, auf Kompaß und Libelle allein vertrauend, gearbeitet haben, endlich die lang erſehnte Freude erleben, die gegenſeitigen Hammerſchläge zu vernehmen. Denn jene Forſcher erkennen jetzt, daß ſie den ſo lange vergeblich geſuchten Berührungspunkt zwiſchen Phyſik und Metaphyſik, die, wie Himmel und Erde, nie zuſammenſtoßen wollten, erreicht haben, die Verſöhnung beider Wiſſenſchaften eingeleitet und ihr Verknüpfungspunkt gefunden iſt. Das philoſophiſche Syſtem aber, welches dieſen Triumph erlebt, erhält dadurch einen ſo ſtarken und genügenden äußern Beweis ſeiner Wahrheit und Richtigkeit, daß kein größerer möglich iſt. Im Vergleich mit einer ſolchen Beſtätigung, die für eine Rechnungsprobe gelten kann, iſt die Theilnahme oder Nichttheilnahme einer Zeitperiode von gar keinem Belang, am allerwenigſten aber wenn man betrachtet, worauf ſolche Theilnahme unterdeſſen gerichtet geweſen und es findet — wie das ſeit Kant Geleiſtete. Ueber dieſes während der letzten vierzig Jahre in Deutſchland unter dem Namen der Philoſophie getriebene Spiel fangen nachgerade an dem Publiko die Augen aufzugehn und werden es immer weiter: die Zeit der Abrechnung iſt gekommen, und es wird ſehn, ob durch das endloſe Schreiben und Streiten ſeit Kant irgend eine Wahrheit zu Tage gefördert iſt. Dies überhebt mich der Nothwendigkeit hier unwürdige Gegenſtände zu erörtern; zumal da was mein Zweck erfordert kürzer und angenehmer durch eine Anekdote geleiſtet werden kann: Als Dante, im Karneval, ſich ins Maskengewühl verloren hatte und der Herzog von Medici ihn aufzuſuchen befahl, zweifelten die damit Beauftragten an der Möglichkeit, ihn, der auch maskirt war, herauszufinden: weshalb der Herzog ihnen eine Frage aufgab, die ſie jeder dem Dante irgend ähnlich ſehenden Maske zurufen ſollten. Die Frage war: „wer erkennt das Gute?“ Nachdem ſie auf ſelbige viele alberne Antworten erhalten hatten, gab endlich eine Maske dieſe: „Wer das Schlechte erkennt.“ Daran

erkannten sie den Dante*). Womit hier soviel gesagt seyn soll, daß ich keine Ursache gefunden habe, mich durch das Ausbleiben der Theilnahme meiner Zeitgenossen entmuthigen zu lassen, weil ich zugleich vor Augen hatte, worauf solche gerichtet gewesen. Wer die Einzelnen waren, wird die Nachwelt an ihren Werken sehn; an der Aufnahme, die diesen geworden, aber nur, wer die Zeitgenossen. Auf den Namen der „Philosophie der gegenwärtigen Zeit", welchen man den so ergötzlichen Adepten der Hegelschen Mystifikation hat streitig machen wollen, macht meine Lehre durchaus keinen Anspruch, aber wohl auf den der Philosophie der kommenden Zeit, jener Zeit, die nicht mehr an sinnleerem Wortkram, hohlen Phrasen und spielenden Parallelismen ihr Genüge finden, sondern realen Inhalt und ernstliche Aufschlüsse von der Philosophie verlangen, dagegen aber auch sie verschonen wird mit der ungerechten und ungereimten Forderung, daß sie eine Paraphrase der jedesmaligen Landesreligion seyn müsse. „Denn es ist sehr was Ungereimtes, von der Vernunft Aufklärung zu erwarten, und ihr doch vorher vorzuschreiben, auf welche Seite sie nothwendig ausfallen müsse." Kant, Krit. der rein. Vern. S. 755. 5te Ausg. — Traurig, in einer so tief gesunkenen Zeit zu leben, daß eine solche sich von selbst verstehende Wahrheit noch erst durch die Autorität eines großen Mannes beglaubigt werden muß. Lächerlich aber ist es, wenn von einer Philosophie an der Kette große Dinge erwartet werden, und vollends belustigend zu sehn, wenn diese mit feierlichem Ernst sich anschickt, solche zu leisten, während Jeder der langen Rede kurzen Sinn zum voraus weiß. Die Scharfsichtigeren aber wollen meistens unter dem Mantel der Philosophie die darin verkappte Theologie erkannt haben, die das Wort führe und den wahrheitsdurstigen Schüler auf ihre Weise belehre; — welches denn an eine beliebte Scene des großen Dichters erinnert. Jedoch Andre, deren Blick noch tiefer eingedrungen seyn will, behaupten, daß was in jenem Mantel stecke, so wenig die Theologie als die Philosophie sei, sondern bloß ein armer Schlucker, der, indem er mit feierlichster Miene und tiefem Ernst die hohe, hehre Wahr-

*) Baltazar Gracian, el Criticon, III, 9, der den Anachronismus vertreten mag.

heit zu ſuchen vorgiebt, in der That nichts weiter ſuche, als ein Stück Brod für ſich und dereinſtige junge Familie, was er freilich auf andern Wegen mit weniger Mühe und mehr Ehre erreichen könnte, inzwiſchen um dieſen Preis erbötig iſt, was nur verlangt wird, nöthigenfalls ſogar den Teufel und ſeine Großmutter a priori zu debueiren, ja, wenn es ſeyn muß, intellektual anzuſchauen; — wo denn allerdings durch den Kontraſt der Höhe des vorgeblichen mit der Niedrigkeit des wirklichen Zwecks die Wirkung des Hochkomiſchen in ſeltenem Grade erreicht wird, nichtsdeſtoweniger aber es wünſchenswerth bleibt, daß der reine, heilige Boden der Philoſophie von ſolchen Gewerbsleuten, wie weiland der Tempel zu Jeruſalem von den Verkäufern und Wechslern, geſäubert werde. — Bis alſo jene beſſere Zeit gekommen ſeyn wird, mag das philoſophiſche Publikum ſeine Aufmerkſamkeit und Theilnahme wie bisher verwenden. Wie bisher werde auch fernerhin neben Kant, — dieſem der Natur nur Ein Mal gelungenen großen Geiſte, der ſeine eigenen Tiefen beleuchtet hat, — jedesmal und obligat, nämlich als eben noch ſo Einer, — Fichte genannt; ohne daß auch nur eine Stimme dazwiſchen riefe: Ἡρακλῆς καὶ πίθηκος! — Wie bisher ſei auch fernerhin Hegels Philoſophie des abſoluten Unſinns (davon ¾ baar und ¼ in aberwitzigen Einfällen) unergründlich tiefe Weisheit, ohne daß Shakſpeare's Wort such stuff as madmen tongue and brain not*) zum Motto ſeiner Schriften vorgeſchlagen werde, und zum Vignetten-Emblem derſelben ein Tintenfiſch, der eine Wolke von Finſterniß um ſich ſchafft, damit man nicht ſehe was es ſei, mit der Umſchrift mea caligine tutus. — Wie bisher endlich bringe auch ferner jeder Tag neue Syſteme, rein aus Worten und Phraſen zuſammengeſetzt, zum Gebrauch der Univerſitäten, nebſt einem gelehrten Jargon dazu, in welchem man Tagelang reden kann, ohne je etwas zu ſagen, und nimmer ſtöre dieſe Freude jenes Arabiſche Sprichwort: „Das Klappern der Mühle höre ich wohl; aber das Mehl ſehe ich nicht.“ — Denn alles Dieſes iſt nun einmal der Zeit angemeſſen und muß ſeinen Verlauf haben; wie denn in jeder Zeitperiode etwas Analoges vorhanden iſt, welches mit mehr oder weniger Lerm die Zeit-

*) Solches Zeug, wie die Tollen weder „zungen“, noch „hirnen“.

genoſſen beſchäftigt und dann ſo gänzlich verhallt und ſo ſpurlos verſchwindet, daß die nächſte Generation nicht mehr zu ſagen weiß, was es geweſen. Die Wahrheit kann warten: denn ſie hat ein langes Leben vor ſich. Das Aechte und ernſtlich Gemeinte geht ſtets langſam ſeinen Gang und erreicht ſein Ziel; freilich faſt wie durch ein Wunder: denn bei ſeinem Auftreten wird es in der Regel kalt, ja, mit Ungunſt aufgenommen, ganz aus demſelben Grunde, warum auch nachher, wann es in voller Anerkennung und bei der Nachwelt angelangt iſt, die unberechenbar große Mehrzahl der Menſchen es allein auf Autorität gelten läßt, um ſich nicht zu kompromittiren, die Zahl der aufrichtigen Schätzer aber immer noch faſt ſo klein bleibt, wie am Anfang. Dennoch vermögen dieſe Wenigen es in Anſehn zu halten, weil ſie ſelbſt in Anſehn ſtehn. Sie reichen es nun von Hand zu Hand, über den Köpfen der unfähigen Menge einander zu, durch die Jahrhunderte. So ſchwierig iſt die Exiſtenz des beſten Erbtheils der Menſchheit. — Hingegen wenn die Wahrheit, um wahr zu ſeyn, bei Denen um Erlaubniß zu bitten hätte, welchen ganz andere Dinge am Herzen liegen; da könnte man freilich an ihrer Sache verzweifeln, da möchte oft ihr zum Beſcheide die Hexenloſung werden fair is foul, and foul is fair*). Allein glücklicherweiſe iſt es nicht ſo: ſie hängt von keiner Gunſt oder Ungunſt ab und hat Niemanden um Erlaubniß zu bitten: ſie ſteht auf eigenen Füßen, die Zeit iſt ihr Bundesgenoſſe, ihre Kraft iſt unwiderſtehlich, ihr Leben unzerſtörbar.

*) Schön iſt häßlich, und häßlich iſt ſchön.

Physiologie und Pathologie.

Indem ich die im Obigen angekündigten empirischen Bestätigungen meiner Lehre nach den Wissenschaften klassifizire, von denen sie ausgegangen, und dabei, als Leitfaden meiner Erörterungen, den Stufengang der Natur von oben nach unten verfolge, habe ich zuerst von einer sehr auffallenden Bestätigung zu reden, welche in diesen letzten Jahren meinem Hauptdogma geworden ist durch die physiologischen und pathologischen Ansichten eines Veteranen der Heilkunde, des Königl. Dänischen Leibarztes J. D. Brandis, dessen „Versuch über die Lebenskraft" (1795) schon von Reil mit besonderem Lobe aufgenommen wurde. In seinen beiden neuesten Schriften: „Erfahrungen über die Anwendung der Kälte in Krankheiten", Berlin 1833, und „Nosologie und Therapie der Kachexien" 1834, sehen wir ihn auf die ausdrücklichste, ja, auffallendeste Weise, als die Urquelle aller Lebensfunktionen einen bewußtlosen Willen aufstellen, aus diesem alle Vorgänge im Getriebe des Organismus, sowohl bei krankem, als bei gesundem Zustande, ableiten und ihn als das primum mobile des Lebens darstellen. Ich muß dieses durch wörtliche Anführungen aus jenen Schriften belegen, da selbige höchstens dem medicinischen Leser zur Hand seyn könnten.

In der ersten jener beiden Schriften heißt es S. VIII. „Das Wesen jedes lebendigen Organismus besteht darin, daß er sein eigenes Seyn gegen den Makrokosmos möglichst erhalten will." —

S. X. „Nur ein lebendiges Seyn, nur ein Wille, kann in einem Organ zu derselben Zeit statt haben: ist also ein kranker, mit der Einheit nicht harmonirender Wille im Hautorgan vorhanden; so ist Kälte im Stande denselben so lange zu unterdrücken, als sie Wärmeerzeugung, einen normalen Willen, hervorbringen kann."

S. 1. „Wenn wir uns überzeugen müssen, daß bei jedem Akt des Lebens ein Bestimmendes — ein Wille statt haben muß, wodurch die dem ganzen Organismo zweckmäßige Bildung veranlaßt und jene Formveränderung der Theile in Uebereinstimmung mit der ganzen Individualität bedingt wird, und ein Zubestimmendes oder Bildsames u. s. w." — S. 11. „In Rücksicht des individuellen Lebens muß dem Bestimmenden, dem organischen Willen, von dem Zubestimmenden Genüge geschehen können, wenn derselbe befriedigt aufhören soll. Selbst bei dem erhöhten Lebensprocesse in der Entzündung geschieht das: ein Neues wird gebildet, das Schädliche ausgestoßen; bis dahin wird mehr Zubildendes durch die Arterien zugeführt und mehr venöses Blut wird weggeführt, bis der Entzündungsproceß vollendet und der organische Wille befriedigt ist. Dieser Wille kann aber auch so erregt werden, daß er nicht befriedigt werden kann. Diese erregende Ursache (Reiz) wirkt entweder unmittelbar auf das einzelne Organ (Gift, Kontagium) oder affizirt das ganze Leben, wo dieses Leben dann bald die höchsten Anstrengungen macht, um das Schädliche wegzuschaffen oder den organischen Willen umzustimmen und in einzelnen Theilen kritische Lebensthätigkeiten, Entzündungen, erregt, oder dem unbefriedigten Willen erliegt." — S. 12. „Der nicht zu befriedigende anomale Wille wirkt auf diese Art den Organismum zerstörend, wenn nicht entweder a) das ganze nach Einheit strebende Leben (Tendenz zur Zweckmäßigkeit) andere zu befriedigende Lebensthätigkeiten hervorbringt (Crises et Lyses), die jenen Willen unterdrücken, und wenn sie dieses vollkommen zu Stande bringen, entscheidende Krisen (Crises completae), oder wenn sie nur den Willen zum Theil ablenken, crises incompletae heißen, oder b) ein anderer Reiz (Arznei) einen andern Willen hervorbringt, der jenen kranken unterdrückt. — Wenn wir dieses mit dem durch Vorstellungen uns bewußt gewordenen Willen unter eine

und dieselbe Kategorie setzen und uns verwahren, daß hier nicht von nähern oder entferntern Gleichnissen die Rede seyn kann; so haben wir die Ueberzeugung, daß wir den Grundbegriff des einen, als Unbegränztes nicht theilbaren Lebens festhalten, das im menschlichen Körper das Haar wachsen und die erhabensten Kombinationen von Vorstellungen machen kann, je nachdem es sich in verschiedenen, mehr oder weniger begabten und geübten Organen manifestirt. Wir sehen, daß der heftigste Affekt, — unbefriedigte Wille — durch eine stärkere oder schwächere Erregung unterdrückt werden kann u. s. w." — S. 18. „Die äußere Temperatur ist eine Veranlassung, wonach das Bestimmende — diese Tendenz, den Organismum als Einheit zu erhalten, dieser organische Wille ohne Vorstellung — seine Thätigkeit bald in demselben Organ, bald in einem entfernten modifizirt. — Jede Lebensäußerung ist aber Manifestation des organischen Willens, sowohl kranke als gesunde: dieser Wille bestimmt die Vegetation. Im gesunden Zustande in Uebereinbestimmung mit der Einheit des Ganzen. Im kranken Zustande wird derselbe — — — veranlaßt, nicht in Uebereinstimmung mit der Einheit zu wollen." — — — S. 23. „Eine plötzliche Aubringung von Kälte auf die Haut unterdrückt die Funktion derselben (Erkältung), kalter Trunk den organischen Willen der Verdauungsorgane und vermehrt dadurch den der Haut, und bringt Transspiration hervor; eben so den kranken organischen Willen: Kälte unterdrückt Hautausschläge u. s. w." — S. 33. „Fieber ist die ganze Theilnahme des Lebensprocesses an einem kranken Willen, ist also Das im ganzen Lebensproceß, was Entzündung in den einzelnen Organen ist: die Anstrengung des Lebens etwas Bestimmtes zu bilden, um dem kranken Willen Genüge zu leisten und das Nachtheilige zu entfernen. — Wenn dieses gebildet wird, so heißt das Krise oder Lyse. Die erste Perception des Schädlichen, welches den kranken Willen veranlaßt, wirkt ebenso auf die Individualität, als das durch die Sinne appercipirte Schädliche wirkt, ehe wir das ganze Verhältniß desselben zu unserer Individualität und die Mittel es zu entfernen, zur Vorstellung gebracht haben. Es wirkt Schrecken und seine Folgen, Stillstand des Lebensprocesses im Parenchyma und zunächst in dem der Außenwelt zugekehrten Theile desselben, in

der Haut und den die ganze Individualität (den äußern Körper) bewegenden Muskeln: Schauder, Frost, Zittern, Gliederschmerzen u. s. w. Der Unterschied zwischen beiden ist: daß in letzterem Falle das Schädliche sogleich oder nach und nach, zu deutlichen Vorstellungen kommt, weil es durch alle Sinne mit der Individualität verglichen, dadurch sein Verhältniß zur Individualität bestimmt und das Mittel die Individualität dagegen zu sichern (Nichtachten, Fliehen, Abwehren), zu einem bewußten Willen gebracht werden kann; im erstern Falle hingegen das Schädliche nicht zum Bewußtseyn gelangt, und das Leben allein (hier die Heilkraft der Natur) Anstrengungen macht, um das Schädliche zu entfernen und dadurch den kranken Willen zu befriedigen. Dieses darf nicht als Gleichniß angesehn werden, sondern ist die wahre Darstellung der Manifestation des Lebens." — — S. 58. „Immer erinnere man sich aber, daß hier die Kälte als ein heftiges Reizmittel wirkt, um den kranken Willen zu unterdrücken oder zu mäßigen, und statt seiner einen natürlichen Willen der allgemeinen Wärmeerzeugung zu erwecken." —

Aehnliche Aeußerungen findet man fast auf jeder Seite des Buches. In der zweiten der angeführten Schriften des Herrn Brandis mischt er die Erklärung aus dem Willen, wahrscheinlich aus der Rücksicht, daß sie eigentlich metaphysisch ist, nicht mehr so durchgängig seinen einzelnen Auseinandersetzungen ein, behält sie jedoch ganz und gar bei, ja, spricht sie an den Stellen, wo er sie aufstellt, um so bestimmter und deutlicher aus. So redet er §§. 68 fg. von einem „unbewußten Willen, welcher vom bewußten nicht zu trennen ist", und welcher das primum mobile alles Lebens, der Pflanze wie des Thieres ist, als in welchen das Bestimmende aller Lebensprocesse, Sekretionen u. s. w. ein in allen Organen sich äußerndes Verlangen und Abscheu ist. — §. 71. „Alle Krämpfe beweisen, daß die Manifestation des Willens ohne deutliches Vorstellungsvermögen statt haben kann." — §. 72. „Ueberall kommen wir auf eine ursprüngliche nicht mitgetheilte Thätigkeit, die bald vom erhabensten humanen freien Willen, bald von thierischem Verlangen und Abscheu, und bald von einfachen, mehr vegetativen Bedürfnissen bestimmt, in der Einheit des Individuums mehrere Thätigkeiten weckt, um sich zu manifestiren." — S. 96. „Ein Schaffen, eine ursprüngliche,

nicht mitgetheilte Thätigkeit manifestirt sich bei jeder Lebensäußerung." — — — „Der dritte Faktor dieses individuellen Schaffens ist der Wille, das Leben des Individuums selbst." — — Die Nerven sind Leiter dieses individuellen Schaffens; vermittelst ihrer werden Form und Mischung nach Verlangen und Abscheu verändert. — S. 97. „Die Assimilation des fremden Stoffes — — — macht das Blut, — — — ist kein Aufsaugen, noch Durchschwitzen der organischen Materie, — — — sondern überall ist der eine Faktor der Erscheinung der schaffende Wille, auf keine Art mitgetheilter Bewegung zurückzuführendes Leben." —

Als ich dieses 1835 schrieb, war ich noch treuherzig genug, im Ernste zu glauben, Herrn Brandis sei mein Werk nicht bekannt gewesen: sonst würde ich seiner Schriften hier nicht erwähnt haben; da solche alsdann keine Bestätigung, sondern nur eine Wiederholung, Anwendung und Ausführung meiner Lehre in diesem Punkt seyn würden. Allein ich glaubte mit Sicherheit annehmen zu können, daß er mich nicht kannte; weil er meiner nirgends erwähnt, und wenn er mich gekannt hätte, die schriftstellerische Redlichkeit durchaus erheischt haben würde, daß er den Mann, von dem er seinen Haupt- und Grund-Gedanken entlehnte, nicht verschwiege, um so weniger als er ihn alsdann, durch das allgemeine Ignoriren seines Werkes, eine unverdiente Vernachlässigung erleiden sah, welche gerade als einem Unterschleife günstig hätte ausgelegt werden können. Dazu kommt, daß es im eigenen litterarischen Interesse des Herrn Brandis gelegen hätte, mithin auch Sache der Klugheit war, sich auf mich zu berufen. Denn die von ihm aufgestellte Grundlehre ist eine so auffallende und paradoxe, daß schon sein Göttinger Recensent darüber verwundert ist und nicht weiß, was er daraus machen soll: und eine solche hat Herr Brandis nicht durch Beweis oder Induktion eigentlich begründet, noch sie in ihrem Verhältniß zum Ganzen unsers Wissens von der Natur festgestellt, sondern er hat sie bloß behauptet. Ich stellte mir daher vor, daß er durch jene eigenthümliche Divinationsgabe, welche ausgezeichnete Aerzte am Krankenbette das Richtige erkennen und ergreifen lehrt, zu ihr gelangt wäre, ohne von den Gründen dieser eigentlich metaphysischen Wahrheit strenge und methodische Rechenschaft geben zu

können; wenn er gleich sehn mußte, wie sehr sie den bestehenden Ansichten entgegenläuft. Hätte er, dachte ich, meine Philosophie gekannt, welche die selbe Wahrheit in weit größerem Umfang aufstellt, sie von der gesammten Natur geltend macht, sie durch Beweis und Induktion begründet, im Zusammenhang mit der Kantischen Lehre, aus deren bloßem Zu-Ende-Denken sie hervorgeht; wie willkommen hätte es ihm da seyn müssen, sich auf sie berufen und an sie lehnen zu können, um nicht mit einer unerhörten Behauptung, die bei ihm doch nur Behauptung bleibt, allein dazustehen. Dieses sind die Gründe, aus welchen ich damals glaubte, als ausgemacht annehmen zu dürfen, daß Herr Brandis mein Werk wirklich nicht gekannt habe.

Seitdem nun aber habe ich die deutschen Gelehrten und die Kopenhagener Akademiker, zu denen Herr Brandis gehörte, besser kennen gelernt, und bin zu der Ueberzeugung gelangt, daß er mich sehr wohl gekannt hat. Die Gründe derselben habe ich bereits 1844, im zweiten Bande der „Welt als Wille und Vorstellung" Kap. 20, S. 263 (3. Aufl. 295) dargelegt, und will sie, da der ganze Gegenstand unerquicklich ist, hier nicht wiederholen, sondern füge nur hinzu, daß ich seitdem, von sehr guter Hand, die Versicherung erhalten habe, daß Herr Brandis mein Hauptwerk allerdings gekannt und sogar besessen hat, da es sich in seinem Nachlaß vorgefunden. — Die unverdiente Obskurität, welche ein Schriftsteller, wie ich, lange Zeit zu erleiden hat, ermuthigt solche Leute, sogar die Grundgedanken desselben sich anzueignen, ohne ihn zu nennen.

Noch weiter, als Herr Brandis, hat ein anderer Mediciner Dies getrieben, indem er es nicht bei den Gedanken bewenden ließ, sondern auch noch die Worte dazu nahm. Nämlich Herr Anton Rosas, o. ö. Professor an der Universität zu Wien, ist es, der im ersten Bande seines Handbuchs der Augenheilkunde, von 1830, aus meiner Abhandlung „über das Sehn und die Farben", von 1816, und zwar von S. 14 – 16 derselben, seinen ganzen §. 507 wörtlich abgeschrieben hat, ohne meiner dabei zu erwähnen, oder sonst durch irgend etwas merken zu lassen, daß hier ein Anderer spricht, als er. Schon hieraus erklärt sich genügend, warum er in seinen Verzeichnissen von 21 Schriften über die Farben und von 40 Schriften über die

Physiologie des Auges, welche er §. 542 und 567 giebt, meine Abhandlung anzuführen sich gehütet hat: allein dies war um so räthlicher, als er auch sonst sehr Vieles aus ihr sich zu eigen gemacht hat, ohne mich zu nennen. Z. B. §. 526, gilt was von „man" behauptet wird, bloß von mir. Sein ganzer §. 527 ist, nur nicht ganz wörtlich, ausgeschrieben aus S. 59 und 60 meiner Abhandlung. Was er §. 535 ohne Weiteres mit „offenbar" einführt, nämlich daß das Gelbe $^3/_4$ und das Violette $^1/_4$ der Thätigkeit des Auges sei, ist keinem Menschen jemals „offenbar" gewesen, als bis ich es „offenbart" hatte, ist auch, bis auf den heutigen Tag, eine von Wenigen gekannte, von noch Wenigern zugestandene Wahrheit, und damit sie ohne Weiteres „offenbar" heißen könne, ist noch mancherlei erfordert, unter Anderm daß ich begraben sei: bis dahin muß sogar die ernstliche Prüfung der Sache aufgeschoben bleiben; weil bei dieser leicht wirklich offenbar werden könnte, daß der eigentliche Unterschied zwischen Newton's Farbentheorie und meiner darin besteht, daß seine falsch und meine wahr ist; welches denn doch für die Mitlebenden nicht anders als kränkend seyn könnte: weshalb man, weislich und nach altem Brauch, die ernstliche Prüfung der Sache noch die wenigen Jahre bis dahin aufschiebt. Herr Rosas hat diese Politik nicht gekannt, sondern, eben wie der Kopenhagner Akademiker Brandis, weil von der Sache nirgends die Rede ist, gemeint, er könne sie de bonne prise erklären. Man sieht, die norddeutsche und die süddeutsche Redlichkeit verstehn einander noch nicht genugsam. — Ferner ist der ganze Inhalt der §§. 538, 539, 540 im Buche des Herrn Rosas ganz aus meinem §. 13 genommen, ja meistentheils wörtlich daraus abgeschrieben. Ein Mal sieht er sich aber doch gezwungen, meine Abhandlung zu citiren, nämlich §. 531, wo er für eine Thatsache einen Gewährsmann braucht. Belustigend ist die Art, wie er sogar die Zahlenbrüche, durch welche ich, in Folge meiner Theorie, sämmtliche Farben ausdrücke, einführt. Nämlich diese sich so ganz sans façon anzueignen, mag ihm doch verfänglich geschienen haben: er sagt also S. 308: „Wollten wir erstgedachtes Verhältniß der Farben zum Weiß mit Zahlen ausdrücken und nähmen wir Weiß = 1 an, so ließe sich beiläufig (wie bereits Schopenhauer that) folgende Proportion feststellen: Gelb = $^3/_4$, Orange = $^2/_3$,

Roth = ½, Grün = ½, Blau = ⅓, Violett = ¼, Schwarz = 0.“ — Nun möchte ich doch wissen, wie sich das so beiläufig thun ließe, ohne vorher meine ganze physiologische Farbentheorie erdacht zu haben, auf welche allein diese Zahlen sich beziehen und ohne welche sie unbenannte Zahlen ohne Bedeutung sind, und vollends, wie jenes sich thun ließe, wenn man, wie Herr Rosas, sich zur Neutonischen Farbentheorie bekennt, mit der diese Zahlen in geradem Widerspruche stehn; endlich, wie es zugeht, daß seit den Jahrtausenden, daß Menschen denken und schreiben, noch nie einem gerade diese Brüche als Ausdrücke der Farben in den Sinn gekommen sind, als bloß uns beiden, mir und Herrn Rosas? Denn daß er sie ganz eben so aufgestellt haben würde, auch wenn ich es nicht zufällig 14 Jahre früher „bereits“ gethan hätte und ihm dadurch nur unnöthigerweise zuvorgekommen wäre, besagen seine obigen Worte, aus denen man sieht, daß es dabei nur auf das „Wollen“ ankommt. Nun aber liegt gerade in jenen Zahlenbrüchen das Geheimniß der Farben, über deren Wesen und Verschiedenheit von einander man den wahren Aufschluß ganz allein durch jene Zahlenbrüche erhält. — Aber ich wollte froh seyn, wenn das Plagiat die größte Unredlichkeit wäre, welche die Deutsche Litteratur befleckt; es giebt deren viel mehr, viel tiefer eingreifende und verderblichere, zu welchen das Plagiat sich verhält wie ein wenig pickpocketing zu Kapitalverbrechen. Jenen niedrigen, schnöden Geist meine ich, vermöge dessen das persönliche Interesse der Leitstern ist, wo es die Wahrheit seyn sollte, und unter der Maske der Einsicht die Absicht redet. Achselträgerei und Augendienerei sind an der Tagesordnung, Tartüffiaden werden ohne Schminke aufgeführt, ja Kapuzinaden ertönen von der den Wissenschaften geweihten Stätte: das ehrwürdige Wort Aufklärung ist eine Art Schimpfwort geworden, die größten Männer des vorigen Jahrhunderts, Voltaire, Rousseau, Locke, Hume, werden verunglimpft, diese Heroen, diese Zierden und Wohlthäter der Menschheit, deren über beide Hemisphären verbreiteter Ruhm, wenn durch irgend etwas, nur noch dadurch verherrlicht werden kann, daß jederzeit und überall, wo Obskuranten auftreten, solche ihre erbitterten Feinde sind — und Ursache dazu haben. Litterarische Faktionen und Brüderschaften auf Tadel und Lob werden geschlossen, und nun wird das Schlechte gepriesen

und ausposaunt, das Gute verunglimpft, oder auch, wie Göthe sagt, „durch ein unverbrüchliches Schweigen sekretirt, in welcher Art von Inquisitionscensur es die Deutschen weit gebracht haben“ (Tag- und Jahreshefte, J. 1821). Die Motive und Rücksichten aber, aus denen das Alles geschieht, sind zu niedriger Art, als daß ich mit ihrer Aufzählung mich befassen möchte. Welch ein weiter Abstand ist doch zwischen der von unabhängigen Gentlemen, der Sache wegen geschriebenen Edinburgh Review, welche ihr edles, dem Publius Syrus entnommenes Motto: Judex damnatur, cum nocens absolvitur, mit Ehren trägt*), und den absichtsvollen, rücksichtsvollen, verzagten, unredlichen deutschen Litteraturzeitungen, die, großentheils von Söldlingen des Geldes wegen fabrizirt, zum Motto haben sollten: accedas socius, laudes, lauderis ut absens. — Jetzt, nach 21 Jahren, verstehe ich was Göthe mir 1814 sagte, in Berka, wo ich ihn beim Buch der Staël de l'Allemagne gefunden hatte und nun im Gespräch darüber äußerte, sie mache eine übertriebene Schilderung von der Ehrlichkeit der Deutschen, wodurch Ausländer irre geleitet werden könnten. Er lachte und sagte: „ja freilich, die werden den Koffer nicht anketten, und da wird er abgeschnitten werden.“ Dann aber setzte er ernst hinzu: „aber wenn man die Unredlichkeit der Deutschen in ihrer ganzen Größe kennen lernen will, muß man sich mit der deutschen Litteratur bekannt machen.“ — Wohl! Allein unter allen Unredlichkeiten der deutschen Litteratur ist die empörendeste die Zeitdienerei vorgeblicher Philosophen, wirklicher Obskuranten. Zeitdienerei: das Wort, wenn ich es gleich dem Englischen nachbilde, bedarf keiner Erklärung, und die Sache keines Beweises: denn wer die Stirn hätte, sie abzuleugnen, würde einen starken Beleg zu meinem gegenwärtigen Thema geben. Kant hat gelehrt, daß man den Menschen nur als Zweck, nie als Mittel behandeln soll: daß die Philosophie nur als Zweck, nie als Mittel gehandhabt werden soll, glaubte er nicht erst sagen zu müssen. Zeitdienerei läßt sich zur Noth in jedem Kleide entschuldigen, in der Kutte und dem

* Dies ist 1836 geschrieben, seit welcher Zeit die Edinburgh Review gesunken und nicht mehr ist was sie war: sogar auf bloßen Pöbel berechnete Pfäfferei ist mir darin vorgekommen. Zusatz zur 3. Auflage.

Hermelin, nur nicht im Tribonion, dem Philoſophenmantel: denn wer dieſen anlegt, hat zur Fahne der Wahrheit geſchworen, und nun iſt, wo es ihren Dienſt gilt, jede andere Rückſicht, auf was immer es auch ſei, ſchmählicher Verrath. Darum iſt Sokrates dem Schierling und Bruno dem Scheiterhaufen nicht ausgewichen. Jene aber kann man mit einem Stück Brod ſeitabwärts locken. Ob ſie ſo kurzſichtig ſind, daß ſie nicht dort, ſchon ganz in der Nähe, die Nachwelt ſehn, bei der die Geſchichte der Philoſophie ſitzt und unerbittlich, mit ehernem Griffel und feſter Hand, in ihr unvergängliches Buch zwei bittere Zeilen der Verdammung ſchreibt? oder ficht ſie das nicht an? — freilich wohl, après moi le déluge läßt ſich zur Noth ſagen; jedoch après moi le mépris will nicht über die Lippen. Ich glaube daher, daß ſie zu jener Richterin ſprechen werden: „ach, liebe Nachwelt und Geſchichte der Philoſophie, ihr ſeid im Irrthum, wenn ihr es mit uns ernſtlich nehmt: wir ſind ja gar nicht Philoſophen, bewahre der Himmel! nein, bloße Philoſophieprofeſſoren, bloße Staatsdiener, bloße Spaaß-Philoſophen! es iſt, wie wenn ihr die in Pappe geharniſchten Theater-Ritter ins wirkliche Turnier ſchleppen wolltet.“ Da wird wohl die Richterin ein Einſehen haben, alle jene Namen durchſtreichen und ihnen das beneficium perpetui silentii angedeihen laſſen.

Von dieſer Abſchweifung, zu der mich, vor 18 Jahren, der Anblick der Zeitdienerei und des Tartüffianismus, die doch noch nicht ſo blühten wie heute, hingeriſſen hatte, kehre ich zurück zu dem durch Herrn Brandis, wenn auch nicht ſelbſt-erkannten, doch beſtätigten Theil meiner Lehre, um einige Erläuterungen zu demſelben beizubringen, an welche ich ſodann noch einige andere demſelben von Seiten der Phyſiologie gewordene Beſtätigungen knüpfen werde.

Die drei von Kant in der transſcendentalen Dialektik unter dem Namen der Ideen der Vernunft kritiſirten und demzufolge in der theoretiſchen Philoſophie beſeitigten Annahmen haben, bis zu der durch dieſen großen Mann hervorgebrachten gänzlichen Umgeſtaltung der Philoſophie, der tiefern Einſicht in die Natur ſich jederzeit hinderlich erwieſen. Für den Gegenſtand unſerer gegenwärtigen Betrachtung war ein ſolches Hinderniß die ſogenannte Vernunft-Idee der Seele, dieſes metaphyſiſchen Weſens, in deſſen abſoluter Einfachheit Erkennen und Wollen ewig unzertrennlich Eins,

verbunden und verschmolzen waren. So lange sie bestand, konnte keine philosophische Physiologie zu Stande kommen; um so weniger, als mit ihr zugleich auch ihr Korrelat, die reale und rein passive Materie, als Stoff des Leibes, nothwendig gesetzt werden mußte.*) Jene Vernunft-Idee der Seele also war Schuld, daß am Anfange des vorigen Jahrhunderts der berühmte Chemiker und Physiologe Georg Ernst Stahl die Wahrheit verfehlen mußte, welcher er ganz nahe gekommen war und sie erreicht haben würde, wenn er an die Stelle der anima rationalis, den nackten, noch erkenntnißlosen Willen, der allein metaphysisch ist, hätte setzen können. Allein unter dem Einfluß jener Vernunft-Idee konnte er nichts Anderes lehren, als daß jene einfache, vernünftige Seele es sei, welche den Körper sich baue und alle inneren, organischen Funktionen desselben lenke und vollzöge, dabei aber doch, obschon Erkennen die Grundbestimmung und gleichsam die Substanz ihres Wesens sei, nichts von dem Allen wisse und erführe. Darin lag etwas Absurdes, welches die Lehre schlechterdings unhaltbar machte. Sie wurde verdrängt durch Hallers Irritabilität und Sensibilität, die zwar rein empirisch aufgefaßt, dafür aber auch zwei qualitates occultae sind, bei denen die Erklärung zu Ende ist. Die Bewegung des Herzens und der Eingeweide wurde jetzt der Irritabilität zugeschrieben. Die anima rationalis aber blieb ungekränkt in ihren Ehren und Würden, als ein fremder Gast im Hause des Leibes**). — „Die Wahrheit steckt tief im Brunnen", — hat Demokritos gesagt, und die Jahrtausende haben es seufzend wiederholt: aber es ist kein Wunder; wenn man, sobald sie heraus will, ihr auf die Finger schlägt.

Der Grundzug meiner Lehre, welcher sie zu allen je dagewesenen in Gegensatz stellt, ist die gänzliche Sonderung des Willens von der Erkenntniß, welche beide alle mir vorhergegangenen Philosophen als unzertrennlich, ja, den Willen als durch die Erkenntniß, die der Grundstoff unseres geistigen Wesens sei, bedingt und sogar meistens als eine bloße Funktion derselben angesehen

---

* als ein an sich selbst bestehendes Wesen, ein Ding an sich. Zusatz zur 3. Auflage.

**) woselbst sie das Oberstübchen bewohnt. Zusatz zur 3. Auflage.

haben. Jene Trennung aber, jene Zersetzung des so lange untheilbar gewesenen Ichs oder Seele, in zwei heterogene Bestandtheile, ist für die Philosophie Das, was die Zersetzung des Wassers für die Chemie gewesen ist; wenn dies auch erst spät erkannt werden wird. Bei mir ist das Ewige und Unzerstörbare im Menschen, welches daher auch das Lebensprincip in ihm ausmacht, nicht die Seele, sondern, mir einen chemischen Ausdruck zu gestatten, das Radikal der Seele, und dieses ist der Wille. Die sogenannte Seele ist schon zusammengesetzt: sie ist die Verbindung des Willens mit dem νους, Intellekt. Dieser Intellekt ist das Sekundäre, ist das posterius des Organismus und, als eine bloße Gehirnfunktion, durch diesen bedingt. Der Wille hingegen ist primär, ist das prius des Organismus und dieser durch ihn bedingt. Denn der Wille ist dasjenige Wesen an sich, welches erst in der Vorstellung (jener bloßen Gehirnfunktion) sich als ein solcher organischer Leib darstellt: nur vermöge der Formen der Erkenntniß (oder Gehirnfunktion), also nur in der Vorstellung, ist der Leib eines Jeden ihm als ein Ausgedehntes, Gegliedertes, Organisches gegeben, nicht außerdem, nicht unmittelbar im Selbstbewußtseyn. Wie die Aktionen des Leibes nur die in der Vorstellung sich abbildenden einzelnen Akte des Willens sind, so ist auch ihr Substrat, die Gestalt dieses Leibes, sein Bild im Ganzen: daher ist in allen organischen Funktionen des Leibes, eben so gut wie in seinen äußern Aktionen, der Wille das agens. Die wahre Physiologie, auf ihrer Höhe, weist das Geistige im Menschen (die Erkenntniß) als Produkt seines Physischen nach; und das hat, wie kein Andrer, Cabanis geleistet: aber die wahre Metaphysik belehrt uns, daß dieses Physische selbst bloßes Produkt, oder vielmehr Erscheinung, eines Geistigen (des Willens) sei, ja, daß die Materie selbst durch die Vorstellung bedingt sei, in welcher allein sie existirt. Das Anschauen und Denken wird immer mehr aus dem Organismus erklärt werden, nie aber das Wollen, sondern umgekehrt, aus diesem der Organismus; wie ich unter der folgenden Rubrik nachweise. Ich setze also erstlich den Willen, als Ding an sich, völlig Ursprüngliches; zweitens seine bloße Sichtbarkeit, Objektivation, den Leib; und drittens die Erkenntniß, als bloße Funktion eines Theils dieses Leibes. Dieser Theil selbst ist das objektivirte (Vorstellung gewordene)

Erkennenwollen, indem der Wille, zu seinen Zwecken, der Erkenntniß bedarf. Diese Funktion nun aber bedingt wieder die ganze Welt als Vorstellung, mithin auch den Leib selbst, sofern er anschauliches Objekt ist, ja, die Materie überhaupt, als welche nur in der Vorstellung vorhanden ist. Denn eine objektive Welt, ohne ein Subjekt, in dessen Bewußtseyn sie dasteht, ist, wohlerwogen, etwas schlechthin Undenkbares. Die Erkenntniß und die Materie (Subjekt und Objekt) sind also nur relativ für einander da und machen die Erscheinung aus. Mithin steht, durch meine Fundamentalveränderung, die Sache so, wie sie noch nie gestanden hat.

Wenn er nach Außen schlägt, nach Außen wirkt, auf einen erkannten Gegenstand gerichtet, mithin durch das Medium der Erkenntniß hindurchgegangen ist, — da erkennen Alle als das hier Thätige den Willen, und da erhält er seinen Namen. Allein er ist es nicht weniger, welcher in den, jenen äußern Handlungen als Bedingung vorhergängigen, innern Processen, die das organische Leben und sein Substrat schaffen und erhalten, thätig ist, und auch Blutumlauf, Sekretion und Verdauung sind sein Werk. Aber eben weil man ihn nur da erkannte, wo er das Individuum, von dem er ausgeht, verlassend, sich auf die Außenwelt, welche nunmehr gerade zu diesem Behuf sich als Anschauung darstellt, richtet, hat man die Erkenntniß für seine wesentliche Bedingung, sein alleiniges Element, ja sogar für den Stoff, aus welchem er bestehe, gehalten und damit das größte ὕστερον πρότερον begangen, welches je gewesen.

Vor allen Dingen aber muß man Wille von Willkühr zu unterscheiden wissen und einsehn, daß jener ohne diese bestehn kann; was freilich meine ganze Philosophie voraussetzt. Willkühr heißt der Wille da, wo ihn Erkenntniß beleuchtet, und daher Motive, also Vorstellungen, die ihn bewegenden Ursachen sind: Dies heißt, objektiv ausgedrückt, wo die Einwirkung von Außen, welche den Akt verursacht, durch ein Gehirn vermittelt ist. Das Motiv kann definirt werden als ein äußerer Reiz, auf dessen Einwirkung zunächst ein Bild im Gehirn entsteht, unter dessen Vermittelung der Wille die eigentliche Wirkung, eine äußere Leibesaktion, vollbringt. Bei der Menschenspecies nun aber kann ein Begriff, der sich aus frühern Bildern dieser Art, durch Fallen-

BIBLIOTECA NAZIONALE V.E. ROMA

lassen ihrer Unterschiede, abgesetzt hat, folglich nicht mehr anschaulich ist, sondern bloß durch Worte bezeichnet und fixirt wird, die Stelle jenes Bildes vertreten. Weil demnach die Einwirkung der Motive überhaupt nicht an den Kontakt gebunden ist, können sie ihre Wirkungskräfte auf den Willen gegen einander messen, d. h. gestatten eine gewisse Wahl: diese ist beim Thiere auf den engen Gesichtskreis des ihm anschaulich Vorliegenden beschränkt; beim Menschen hingegen hat sie den weiten Umkreis des für ihn Denkbaren, also seiner Begriffe, zum Spielraum. Demnach bezeichnet man als willkührlich die Bewegungen, welche nicht, wie die der unorganischen Körper, auf Ursachen, im engsten Sinne des Worts, erfolgen, auch nicht auf bloße Reize, wie die der Pflanzen, sondern auf Motive*). Diese aber setzen Erkenntniß voraus, als welche das Medium der Motive ist, durch welches hindurch die Kausalität sich hier bethätigt, ihrer ganzen sonstigen Nothwendigkeit jedoch unbeschadet. Physiologisch läßt der Unterschied zwischen Reiz und Motiv sich auch so bezeichnen: der Reiz ruft die Reaktion unmittelbar hervor, indem diese ausgeht von dem selben Theil, auf welchen der Reiz gewirkt hat: das Motiv hingegen ist ein Reiz, welcher den Umweg durch das Gehirn machen muß, woselbst, bei Einwirkung desselben, zunächst ein Bild entsteht und dieses allererst die erfolgende Reaktion hervorruft, welche jetzt Willensakt und willkührlich genannt wird. Der Unterschied zwischen willkührlichen und unwillkührlichen Bewegungen betrifft demnach nicht das Wesentliche und Primäre, welches in beiden der Wille ist, sondern bloß das Sekundäre, die Hervorrufung der Aeußerung des Willens; ob nämlich diese am Leitfaden der eigentlichen Ursachen, oder der Reize, oder der Motive, d. h. der durch die Erkenntniß hindurchgegangenen Ursachen, geschieht. Im menschlichen Bewußtseyn, welches vom thierischen sich dadurch unterscheidet, daß es nicht bloß anschauliche Vorstellungen, sondern auch abstrakte Begriffe enthält, welche, vom Zeitunterschied unabhängig, zugleich und neben einander wirken, wodurch Ueberlegung, d. h. Konflikt der Motive, möglich

*) Den Unterschied zwischen Ursache im engsten Sinne, Reiz und Motiv habe ich ausführlich dargelegt in den „Beiden Grundproblemen der Ethik", S. S. 29 fg.

geworden ist, tritt Willkühr im engsten Sinne des Wortes ein, die ich Wahlentscheidung genannt habe, welche jedoch nur darin besteht, daß das für den gegebenen individuellen Charakter mächtigste Motiv die andern überwindet und die That bestimmt, wie Stoß vom stärkern Gegenstoß überwältigt wird; wobei also der Erfolg immer noch mit eben der Nothwendigkeit eintritt, wie die Bewegung des gestoßenen Steins. Hierüber sind alle große Denker aller Zeiten einig und entschieden, eben so gewiß, als der große Haufe es nie einsehn wird, nie die große Wahrheit fassen wird, daß das Werk unsrer Freiheit nicht in den einzelnen Handlungen, sondern in unserm Daseyn und Wesen selbst zu suchen ist. Ich habe sie auf das Deutlichste dargelegt in meiner Preisschrift über die Freiheit des Willens. Demnach ist das vermeinte liberum arbitrium indifferentiae, als unterscheidendes Merkmal der vom Willen ausgehenden Bewegungen, durchaus unzulässig: denn es ist eine Behauptung der Möglichkeit von Wirkungen ohne Ursachen.

Sobald man also dahin gelangt ist, Wille von Willkühr zu unterscheiden und letztere als eine besondere Gattung, oder Erscheinungsart, des ersteren zu betrachten, wird man keine Schwierigkeit finden, den Willen auch in erkenntnißlosen Vorgängen zu erblicken. Daß alle Bewegungen unseres Leibes, auch die bloß vegetativen und organischen, vom Willen ausgehn, besagt also keineswegs, daß sie willkührlich sind: denn das würde heißen, daß sie von Motiven veranlaßt würden: Motive aber sind Vorstellungen und deren Sitz ist das Gehirn: nur die Theile, welche von ihm Nerven erhalten, können von ihm aus, mithin auf Motive bewegt werden: und diese Bewegung allein heißt willkührlich. Die der innern Oekonomie des Organismus hingegen wird durch Reize gelenkt, wie die der Pflanzen; nur daß die Komplikation des thierischen Organismus, wie sie ein äußeres Sensorium, zur Auffassung der Außenwelt und Reaktion des Willens auf dieselbe, nöthig machte, auch ein Cerebrum abdominale, das sympathische Nervensystem, erforderte, um eben so die Reaktion des Willens auf die innern Reize zu dirigiren. Ersteres kann dem Ministerio des Aeußern, letzteres dem des Innern verglichen werden: der Wille aber bleibt der Selbstherrscher, der überall gegenwärtig ist.

Die Fortschritte der Physiologie seit Haller haben außer Zweifel gesetzt, daß nicht bloß die von Bewußtseyn begleiteten äußeren Handlungen (functiones animales), sondern auch die völlig unbewußt vorgehenden Lebensprocesse (functiones vitales et naturales) durchgängig unter Leitung des Nervensystems stehn, und der Unterschied, in Hinsicht auf das Bewußtwerden, bloß darauf beruht, daß die ersteren durch Nerven gelenkt werden, die vom Gehirn ausgehn, die letzteren aber durch Nerven, die nicht direkt mit jenem, hauptsächlich nach Außen gerichteten Hauptcentrum des Nervensystems kommuniziren, dagegen aber mit untergeordneten, kleinen Centris, den Nervenknoten, Ganglien und ihren Verflechtungen, welche gleichsam als Statthalter den verschiedenen Provinzen des Nervensystems vorstehn und die innern Vorgänge auf innere Reize leiten, wie das Gehirn die äußern Handlungen auf äußere Motive; welche also Eindrücke des Innern empfangen und darauf angemessen reagiren, wie das Gehirn Vorstellungen erhält und darauf beschließt; nur daß jegliches von jenen auf einen engern Wirkungskreis beschränkt ist. Hierauf beruht die vita propria jedes Systems, hinsichtlich auf welche schon van Helmont sagte, daß jedes Organ gleichsam sein eigenes Ich habe. Hieraus ist auch das fortdauernde Leben abgeschnittener Theile erklärlich, bei Insekten, Reptilien und andern niedrig stehenden Thieren, deren Gehirn kein großes Uebergewicht über die Ganglien einzelner Theile hat; imgleichen, daß manche Reptilien, nach weggenommenem Gehirn, noch Wochen, ja, Monate lang leben. Wissen wir nun aus der sichersten Erfahrung, daß in den von Bewußtseyn begleiteten und vom Hauptcentro des Nervensystems gelenkten Aktionen das eigentliche Agens der uns im unmittelbarsten Bewußtseyn und auf ganz andere Art, als die Außenwelt, bekannte Wille ist; so können wir doch nicht wohl umhin anzunehmen, daß die von eben jenem Nervensystem ausgehenden, aber unter Leitung seiner untergeordneten Centra stehenden Aktionen, welche den Lebensproceß fortdauernd im Gange erhalten, ebenfalls Aeußerungen des Willens sind; zumal da uns die Ursache, weshalb sie nicht, wie jene, von Bewußtseyn begleitet sind, vollkommen bekannt ist: daß nämlich das Bewußtseyn seinen Sitz im Gehirn hat und daher auf solche Theile beschränkt ist, deren Nerven zum Gehirn gehen, und auch bei diesen

wegfällt, wenn sie durchschnitten werden: hiedurch ist der Unterschied des Bewußten und Unbewußten, und mit ihm der des Willkührlichen und Unwillkührlichen in den Bewegungen des Leibes vollkommen erklärt, und kein Grund bleibt übrig, zwei ganz verschiedene Urquellen der Bewegung anzunehmen; zumal da principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda. Dies Alles ist so einleuchtend, daß, bei unbefangener Ueberlegung, von diesem Standpunkt aus, es fast als absurd erscheint, den Leib zum Diener zweier Herren machen zu wollen, indem man seine Aktionen aus zwei grundverschiedenen Urquellen ableitet und nun die Bewegung der Arme und Beine, der Augen, der Lippen, der Kehle, Zunge und Lunge, der Gesichts- und Bauch-Muskeln dem Willen zuschreibt; hingegen die Bewegung des Herzens, der Adern, die peristaltische Bewegung der Gedärme, das Saugen der Darmzotten und der Drüsen, und alle den Sekretionen dienenden Bewegungen ausgehn läßt von einem ganz andern, uns unbekannten und ewig geheimen Princip, das man durch Namen, wie Vitalität, Archäus, spiritus animales, Lebenskraft, Bildungstrieb, die sämmtlich so viel sagen als x, bezeichnet*).

Merkwürdig und lehrreich ist es zu sehn, wie der vortreffliche Treviranus, in seinem Buche „die Erscheinungen und Gesetze des organischen Lebens", Bd. 1, S. 178—185, sich abmüht, bei den untersten Thieren, Infusorien und Zoophyten, herauszubringen, welche ihrer Bewegungen willkührlich, und welche, wie er es nennt, automatisch oder physisch, d. h. bloß vital — seien; wobei ihm die Voraussetzung zum Grunde liegt,

---

*) Besonders ist bei Sekretionen eine gewisse Auswahl des zu jeder Tauglichen, folglich Willkühr der sie vollziehenden Organe nicht zu verkennen, die sogar von einer gewissen dumpfen Sinnesempfindung unterstützt seyn muß und vermöge welcher aus dem selben Blute jedes Sekretionsorgan bloß das ihm angemessene Sekret und nichts Anderes entnimmt, also aus dem zuströmenden Blute die Leber nur Galle saugt, das übrige Blut weiterschickend, ebenso die Speicheldrüse und das Pankreas nur Speichel, die Nieren nur Urin, die Hoden nur Sperma u. s. w. Man kann demnach die Sekretionsorgane vergleichen mit verschiedenartigem Vieh, auf derselben Wiese weidend und Jedes nur das seinem Appetit entsprechende Kraut abrupfend.

Zusatz zur 3. Auflage.

er habe es mit zwei ursprünglich verschiedenen Quellen der Bewegung zu thun; während, in Wahrheit, die einen, wie die andern, vom Willen ausgehn, und der ganze Unterschied darin besteht, ob sie durch Reiz oder durch Motiv veranlaßt, d. h. durch ein Gehirn vermittelt werden, oder nicht; welcher Reiz dann wieder ein bloß innerer, oder ein äußerer seyn kann. Bei mehreren, schon höher stehenden Thieren — Krustaceen und sogar Fischen — findet er die willkührlichen und die vitalen Bewegungen ganz in Eins zusammenfallend, z. B. die der Ortsveränderung mit der Respiration: ein deutlicher Beweis der Identität ihres Wesens und Ursprungs. — Er sagt, S. 188: „In der Familie der Aktinien, Asterien, Seeigel und Holothurien (Echinodermata pedata Cuv.) ist es augenscheinlich, wie die Bewegung der Säfte von dem Willen derselben abhängt und ein Mittel zur örtlichen Bewegung ist." — S. 288 heißt es: „Der Schlund der Säugethiere hat an seinem obern Ende den Schlundkopf, der durch Muskeln, die in ihrer Bildung mit den willkührlichen übereinkommen, ohne doch unter der Herrschaft des Willens zu stehn, hervorgestreckt und zurückgezogen wird." — Man sieht hier, wie die Gränzen der vom Willen ausgehenden und der ihm angenommenermaaßen fremden Bewegungen in einander laufen. — Ibid. S. 293: „So gehn in den Magenkammern der Wiederkäuer Bewegungen vor, die ganz den Schein der Willkühr haben. Sie stehn jedoch nicht bloß mit dem Wiederkauen in beständiger Verbindung. Auch der einfache Magen des Menschen und vieler Thiere gestattet nur dem Verdaulichen den Durchgang durch seine untere Oeffnung und wirft das Unverdauliche durch Erbrechen wieder aus."

Auch giebt es noch besondere Belege dazu, daß die Bewegungen auf Reize (die unwillkührlichen) eben sowohl als die auf Motive (die willkührlichen) vom Willen ausgehn: dahin gehören die Fälle, wo die selbe Bewegung bald auf Reiz, bald auf Motiv erfolgt, wie z. B. die Verengerung der Pupille: sie erfolgt auf Reiz, bei Vermehrung des Lichts; auf Motiv, so oft wir einen sehr nahen und kleinen Gegenstand genau zu betrachten uns anstrengen; weil Verengerung der Pupille das deutliche Sehn in großer Nähe bewirkt, welches wir noch vermehren können, wenn wir durch ein mit einer Nadel in eine Karte gestochenes

Loch sehn; und umgekehrt erweitern wir die Pupille, wenn wir in die Ferne sehn. Die gleiche Bewegung des selben Organs wird doch nicht abwechselnd aus zwei grundverschiedenen Quellen entspringen. — E. H. Weber, in seinem Programm additamenta ad E. H. Weberi tractatum de motu iridis. Lips. 1823, erzählt, er habe an sich selber das Vermögen entdeckt, die Pupille des einen, auf einen und denselben Gegenstand gerichteten Auges, während das andere geschlossen sei, durch bloße Willkühr so erweitern und verengern zu können, daß ihm der Gegenstand bald deutlich, bald undeutlich erscheine. — Auch Joh. Müller, Handb. d. Physiol. S. 764, sucht zu beweisen, daß der Wille auf die Pupille wirkt.

Ferner wird die Einsicht, daß die ohne Bewußtseyn vollzogenen vitalen und vegetativen Funktionen zum innersten Triebwerk den Willen haben, auch noch durch die Betrachtung bestätigt, daß selbst die anerkannt willkührliche Bewegung eines Gliedes bloß das letzte Resultat einer Menge ihr vorhergängiger Veränderungen im Innern dieses Gliedes ist, die eben so wenig als jene organischen Funktionen ins Bewußtseyn kommen und doch offenbar Das sind, was zunächst durch den Willen aktuirt wird und die Bewegung des Gliedes bloß zur Folge hat, dennoch aber unserm Bewußtseyn so fremd bleibt, daß die Physiologen es durch Hypothesen zu finden suchen, der Art wie diese, daß Sehne und Muskelfaser zusammengezogen werden durch eine Veränderung im Zellgewebe des Muskels, welche durch einen Niederschlag des in demselben enthaltenen Blutdunstes zu Blutwasser bewirkt wird, diese aber durch Einwirkung des Nerven, und diese — durch den Willen. Die zunächst vom Willen ausgehende Veränderung kommt also auch hier nicht ins Bewußtseyn, sondern bloß ihr entferntes Resultat, und selbst dieses eigentlich nur durch die räumliche Anschauung des Gehirns, in welcher es sich zusammt dem ganzen Leibe darstellt. Daß nun aber hiebei, in jener aufsteigenden Kausalreihe, das letzte Glied der Wille sei, würden die Physiologen nimmermehr auf dem Wege ihrer experimentalen Forschungen und Hypothesen erreicht haben; sondern es ist ihnen ganz anderweitig bekannt: das Wort des Räthsels wird ihnen von außerhalb der Untersuchung zugeflüstert, durch den glücklichen Umstand, daß der Forscher hier zugleich selbst der zu erforschende

Gegenstand ist und dadurch das Geheimniß des innern Hergangs dies Mal erfährt; außerdem seine Erklärung eben auch, wie die jeder andern Erscheinung, stehn bleiben müßte vor einer unerforschlichen Kraft. Und umgekehrt würde, wenn wir zu jedem Naturphänomen die selbe innere Relation hätten, wie zu unserem eigenen Organismus, die Erklärung jedes Naturphänomens, und aller Eigenschaften jedes Körpers, zuletzt eben so zurücklaufen auf einen sich darin manifestirenden Willen. Denn der Unterschied liegt nicht in der Sache, sondern nur in unserm Verhältniß zur Sache. Ueberall wo die Erklärung des Physischen zu Ende läuft, stößt sie auf ein Metaphysisches, und überall wo dieses einer unmittelbaren Erkenntniß offen steht, wird sich, wie hier, der Wille ergeben. — Daß die nicht vom Gehirn aus, nicht auf Motive, nicht willkührlich bewegten Theile des Organismus dennoch vom Willen belebt und beherrscht werden, bezeugt auch ihre Mitleidenschaft bei allen ungewöhnlich heftigen Bewegungen des Willens, d. h. Affekten und Leidenschaften: das beschleunigte Herzklopfen bei Freude oder Furcht, das Erröthen bei der Beschämung, Erblassen beim Schreck, auch bei verhehltem Zorn, Weinen bei der Betrübniß *), erschwertes Athmen und beschleunigte Darmthätigkeit bei großer Angst, Speichel im Munde bei erregter Leckerheit, Uebelkeit beim Anblick ekelhafter Dinge, starkbeschleunigter Blutumlauf und sogar veränderte Qualität der Galle durch den Zorn, und des Speichels durch heftige Wuth: Letzteres in dem Grade, daß ein aufs Aeußerste erzürnter Hund durch seinen Biß Hydrophobie ertheilen kann, ohne selbst mit der Hundswuth behaftet zu seyn, oder es von Dem an zu werden; welches auch von Katzen und sogar von erzürnten Hähnen behauptet wird. Ferner untergräbt anhaltender Gram den Organismus im Tiefsten, und kann Schreck, wie auch plötzliche Freude, tödtlich wirken. Hingegen bleiben alle die innern Vorgänge und Veränderungen, welche bloß das Erkennen betreffen und den Willen außer dem Spiel lassen, seien sie auch noch so groß und wichtig, ohne Einfluß auf das Getriebe des Organismus, — bis auf diesen, daß zu angestrengte und zu anhaltende Thätigkeit des Intellekts das Gehirn ermüdet, allmälig erschöpft und endlich den Organismus

*) Erektion bei wollüstigen Vorstellungen. Zusatz zur 3. Auflage.

untergräbt; welches abermals bestätigt, daß das Erkennen sekundärer Natur und bloß die organische Funktion eines Theils, ein Produkt des Lebens ist, nicht aber den innern Kern unsers Wesens ausmacht, nicht Ding an sich ist, nicht metaphysisch, unkörperlich, ewig, wie der Wille: dieser ermüdet nicht, altert nicht, lernt nicht, vervollkommnet sich nicht durch Uebung, ist im Kinde was er im Greise ist, stets Einer und derselbe, und sein Charakter in Jedem unveränderlich. Imgleichen ist er, als das Wesentliche, auch das Konstante, und daher im Thiere wie in uns vorhanden: denn er hängt nicht, wie der Intellekt, von der Vollkommenheit der Organisation ab, sondern ist, dem Wesentlichen nach, in allen Thieren das Selbe, uns so intim Bekannte. Demnach hat das Thier sämmtliche Affekten des Menschen: Freude, Trauer, Furcht, Zorn, Liebe, Haß, Sehnsucht, Neid u. s. w.: die große Verschiedenheit zwischen Mensch und Thier beruht allein auf den Graden der Vollkommenheit des Intellekts. Doch führt uns Dies zu weit ab; daher ich hier auf die „Welt als W. und V." Bd. 2, Kap. 19, sub 2, verweise.

Nach den dargelegten einleuchtenden Gründen dafür, daß das ursprüngliche Agens im innern Getriebe des Organismus eben der Wille ist, der die äußern Aktionen des Leibes leitet, und nur weil er hier der Vermittelung der nach Außen gerichteten Erkenntniß bedarf, in diesem Durchgang durch das Bewußtseyn, sich als Wille zu erkennen gibt, wird es uns nicht wundern, daß außer Brandis auch einige andere Physiologen, auf dem bloß empirischen Wege ihres Forschens, diese Wahrheit mehr oder weniger deutlich erkannt haben. Meckel, in seinem Archiv für die Physiologie (Bd. 5, S. 195—198) gelangt ganz empirisch und völlig unbefangen zu dem Resultat, daß das vegetative Leben, die Entstehung des Embryo, die Assimilation der Nahrung, das Pflanzenleben, wohl eigentlich als Aeußerungen des Willens zu betrachten seyn möchten, ja daß sogar das Streben des Magneten so einen Anschein gebe. „Die Annahme" sagt er, „eines gewissen freien Willens bei jeder Lebensbewegung ließe sich vielleicht rechtfertigen." — „Die Pflanze scheint freiwillig nach dem Lichte zu gehn", u. s. f. — Der Band ist von 1819, wo mein Werk erst kürzlich erschienen war, und es ist wenigstens ungewiß, daß es Einfluß auf ihn gehabt, oder ihm auch nur

bekannt gewesen sei; daher ich auch diese Aeußerungen zu den unbefangenen empirischen Bestätigungen meiner Lehre rechne. — Auch Burdach, in seiner großen Physiologie, Bd. 1, §. 259, S. 388, gelangt ganz empirisch zu dem Resultat, daß „die Selbstliebe eine allen Dingen ohne Unterschied zukommende Kraft sei": er weist sie nach, zunächst in Thieren, dann in Pflanzen und endlich in leblosen Körpern. Was ist aber Selbstliebe Anderes, als Wille sein Daseyn zu erhalten, Wille zum Leben? — Eine meine Lehre noch entschiedener bestätigende Stelle desselben Buchs werde ich unter der Rubrik „Vergleichende Anatomie" anführen. — Daß die Lehre vom Willen als Princip des Lebens anfängt, sich auch im weitern Kreise der Arzneikunde zu verbreiten und bei ihren jüngern Repräsentanten Eingang findet, sehe ich mit besonderm Vergnügen aus den Thesen, welche Herr Dr. v. Sigriz bei seiner Promotion zu München im August 1835 vertheidigt hat und welche so anheben: 1. Sanguis est determinans formam organismi se evolventis. — 2. Evolutio organica determinatur vitae internae actione et voluntate.

Endlich ist noch eine sehr merkwürdige und unerwartete Bestätigung dieses Theiles meiner Lehre zu erwähnen, welche in neuerer Zeit Colebrooke aus der uralten Hindostanischen Philosophie mitgetheilt hat. In der Darstellung der philosophischen Schulen der Hindu, welche er im ersten Bande der Transactions of the Asiatic Society of Great-Britain, 1824, giebt, führt er, S. 110, Folgendes als Lehre der Nyaga-Schule an*): „Wille (volition, Yatna), Willens-Anstrengung oder -Aeußerung, ist eine Selbstbestimmung zum Handeln, welche Befriedigung gewährt. Wunsch ist ihr Anlaß, und Wahrnehmung ihr Motiv. Man unterscheidet zwei Arten wahrnehmbarer Willensanstrengung: die, welche aus dem Wunsch entspringt, der das Angenehme sucht; und die, welche aus dem Abscheu entspringt, der das Widrige flieht. Noch eine andere Gattung, welche sich der Empfindung und Wahrnehmung entzieht, aber auf welche aus der Analogie

*) Ueberall wo ich Stellen aus Büchern in lebenden Sprachen anführe, übersetze ich sie, citire jedoch nach dem Original, füge dieses selbst aber nur da hinzu, wo meine Uebersetzung irgend einem Verdacht ausgesetzt seyn könnte.

mit den willkührlichen Handlungen geschlossen wird, begreift die animalischen Funktionen, welche die unsichtbare Lebenskraft zur Ursache haben. (Another species, which escapes sensation or perception, but is inferred from analogy of spontaneous acts, comprises animal functions, having for a cause the vital unseen power.) Offenbar ist „animalische Funktionen" hier nicht im physiologischen, sondern im populären Sinne des Worts zu verstehn: also wird hier unstreitig das organische Leben aus dem Willen abgeleitet. — Eine ähnliche Angabe Colebrooke's findet sich in seiner Berichterstattung über die Veden (Asiatic researches Vol. 8, p. 426), wo es heißt: „Asu ist unbewußtes Wollen, welches einen zur Erhaltung des Lebens nothwendigen Akt bewirkt, wie das Athmen u. s. w." (Asu is unconscious volition, which occasions an act necessary to the support of life, as breathing etc.)

Meine Zurückführung der Lebenskraft auf Willen steht übrigens der alten Eintheilung ihrer Funktionen in Reproduktionskraft, Irritabilität und Sensibilität durchaus nicht entgegen. Diese bleibt eine tiefgefaßte Unterscheidung und giebt zu interessanten Betrachtungen Anlaß.

Die Reproduktionskraft, objektivirt im Zellgewebe, ist der Hauptcharakter der Pflanze und das Pflanzliche im Menschen. Wenn sie in ihm überwiegend vorherrscht, vermuthen wir Phlegma, Langsamkeit, Trägheit, Stumpfsinn (Böotier); wiewohl diese Vermuthung nicht immer ganz bestätigt wird. — Die Irritabilität, objektivirt in der Muskelfaser, ist der Hauptcharakter des Thieres, und ist das Thierische im Menschen. Wenn sie in diesem überwiegend vorherrscht, pflegt sich Behändigkeit, Stärke und Tapferkeit zu finden, also Tauglichkeit zu körperlichen Anstrengungen und zum Kriege (Spartaner). Fast alle warmblütigen Thiere und sogar die Insekten übertreffen an Irritabilität den Menschen bei Weitem. Das Thier wird sich seines Daseyns am lebhaftesten in der Irritabilität bewußt; daher es in den Aeußerungen derselben exultirt. Von dieser Exultation zeigt sich beim Menschen noch eine Spur als Tanz. — Die Sensibilität, objektivirt im Nerven, ist der Hauptcharakter des Menschen, und ist das eigentlich Menschliche im Menschen. Kein Thier kann sich hierin mit ihm auch nur entfernt vergleichen.

Ueberwiegend vorherrschend giebt sie Genie (Athener). Demnach ist der Mensch von Genie in höherem Grade Mensch. Hieraus ist es erklärlich, daß einige Genies die übrigen Menschen, mit ihren eintönigen Physiognomien und dem durchgängigen Gepräge der Alltäglichkeit, nicht für Menschen haben anerkennen wollen: denn sie fanden in ihnen nicht ihres Gleichen und geriethen in den natürlichen Irrthum, daß ihre eigene Beschaffenheit die normale wäre. In diesem Sinne suchte Diogenes mit der Laterne nach Menschen; — der geniale Koheleth sagt: „unter Tausend habe ich einen Menschen gefunden, aber kein Weib unter allen diesen"; — und Gracian im Kritikon, vielleicht der größten und schönsten Allegorie, die je geschrieben worden, sagt: „aber das Wunderlichste war, daß sie im ganzen Lande, selbst in den volkreichsten Städten, keinen Menschen antrafen; sondern alles war bevölkert von Löwen, Tigern, Leoparden, Wölfen, Füchsen, Affen, Ochsen, Eseln, Schweinen, — nirgends einen Menschen! Erst spät brachten sie in Erfahrung, daß die wenigen vorhandenen Menschen, um sich zu bergen und nicht anzusehn wie es hergeht, sich zurückgezogen hatten in jene Einöden, welche eigentlich die Wohnung der wilden Thiere hätten seyn sollen" (aus Crisi 5 und 6 der ersten Abtheilung zusammengezogen). In der That beruht auf dem selben Grunde der allen Genies eigene Hang zur Einsamkeit, als zu welcher sowohl ihre Verschiedenheit von den Uebrigen sie treibt, wie ihr innerer Reichthum sie ausstattet: denn von Menschen, wie von Diamanten, taugen nur die ungemein großen zu Solitärs: die gewöhnlichen müssen beisammen seyn und in Masse wirken.

Zu den drei physiologischen Grundkräften stimmen auch die drei Gunas oder Grundeigenschaften der Hindu. Tamas-Guna, Stumpfheit, Dummheit, entspricht der Reproduktionskraft; — Rajas-Guna, Leidenschaftlichkeit, der Irritabilität; — und Sattwa-Guna, Weisheit und Tugend, der Sensibilität. Wenn aber hinzugefügt wird, Tamas-Guna sei das Loos der Thiere, Rajas-Guna der Menschen, und Sattwa-Guna der Götter; so ist dies mehr mythologisch, als physiologisch geredet.

Den unter dieser Rubrik betrachteten Gegenstand behandelt ebenfalls das 20. Kapitel des 2. Bandes der „Welt als Wille

und Vorstellung", überschrieben „Objektivation des Willens im thierischen Organismus"; welches ich daher als Ergänzung des hier Gegebenen nachzulesen empfehle. In den Parergis gehört §. 94 des 2. Bandes (in der 2. Aufl. §. 96) hieher.

Noch sei hier bemerkt, daß die oben S. 14 und 15 aus meiner Schrift über die Farben citirten Stellen sich auf die erste Auflage derselben beziehn.

Vergleichende Anatomie.

Aus meinem Satze, daß Kants „Ding an sich", oder das letzte Substrat jeder Erscheinung, der Wille sei, hatte ich nun aber nicht allein abgeleitet, daß auch in allen innern unbewußten Funktionen des Organismus der Wille das Agens sei; sondern ebenfalls, daß dieser organische Leib selbst nichts Anderes sei, als der in die Vorstellung getretene Wille, der in der Erkenntnißform des Raums angeschaute Wille selbst. Demnach hatte ich gesagt, daß, wie jeder einzelne momentane Willensakt sofort, unmittelbar und unausbleiblich sich in der äußern Anschauung des Leibes als eine Aktion desselben darstellt; so müsse auch das Gesammtwollen jedes Thieres, der Inbegriff aller seiner Bestrebungen, sein getreues Abbild haben an dem ganzen Leibe selbst, an der Beschaffenheit seines Organismus, und zwischen den Zwecken seines Willens überhaupt und den Mitteln zur Erreichung derselben, die seine Organisation ihm darbietet, müsse die allergenaueste Uebereinstimmung seyn. Oder kurz: der Gesammtcharakter seines Wollens müsse zur Gestalt und Beschaffenheit seines Leibes in eben dem Verhältnisse stehn, wie der einzelne Willensakt zur einzelnen ihn ausführenden Leibesaktion. — Auch dieses haben, in neuerer Zeit, denkende Zootomen und Physiologen, ihrerseits und unabhängig von meiner Lehre, als Thatsache erkannt und demnach a posteriori bestätigt: ihre Aussprüche darüber legen

auch hier das Zeugniß der Natur für die Wahrheit meiner Lehre ab.

In dem vortrefflichen Kupferwerke: „über die Skelette der Raubthiere“ von Pander und d'Alton, 1822, heißt es S. 7: „Wie das Charakteriſtiſche der Knochenbildung aus dem Charakter der Thiere entſpringt; ſo entwickelt ſich dieſer dagegen aus den Neigungen und Begierden derſelben. — — Dieſe Neigungen und Begierden der Thiere, die in ihrer ganzen Organiſation ſo lebendig ausgeſprochen ſind und wovon die Organiſation nur als das Vermittelnde erſcheint, können nicht aus beſondern Grundkräften erklärt werden, da der innere Grund nur aus dem allgemeinen Leben der Natur herzuleiten iſt.“ — Durch dieſe letzte Wendung beſagt der Verfaſſer eigentlich, daß er, wie jeder Naturforſcher, hier zu dem Punkte gelangt iſt, wo er ſtehn bleiben muß, weil er auf das Metaphyſiſche ſtößt, daß jedoch an dieſem Punkt das letzte Erkennbare, über welches hinaus die Natur ſich ſeinem Forſchen entzieht, Neigungen und Begierden, d. h. Wille war. „Das Thier iſt ſo, weil es ſo will“, wäre der kurze Ausdruck für ſein letztes Reſultat.

Nicht minder ausdrücklich iſt das Zeugniß, welches der gelehrte und denkende Burdach für meine Wahrheit ablegt in ſeiner großen Phyſiologie, Bd. 2, §. 474, wo er vom letzten Grunde der Entſtehung des Embryo handelt. Leider darf ich nicht verſchweigen, daß der ſonſt ſo vortreffliche Mann gerade hier, zur ſchwachen Stunde und der Himmel weiß wie und wodurch verleitet, einige Phraſen aus jener völlig werthloſen, gewaltſam aufgedrungenen Pſeudo-Philoſophie anbringt, über den „Gedanken“, der das Urſprüngliche (er iſt gerade das Allerletzte und Bedingteſte), jedoch „keine Vorſtellung“ (alſo ein hölzernes Eiſen) ſei. Allein gleich darauf und unter dem wiederkehrenden Einfluß ſeines eigenen beſſern Selbſt, ſpricht er die reine Wahrheit aus S. 710: „das Gehirn ſtülpt ſich zur Netzhaut aus, weil das Centrale des Embryo die Eindrücke der Weltthätigkeit in ſich aufnehmen will; die Schleimhaut des Darmkanals entwickelt ſich zur Lunge, weil der organiſche Leib mit den elementaren Weltſtoffen in Verkehr treten will; aus dem Gefäßſyſtem ſproſſen Zeugungsorgane hervor, weil das Individuum nur in der Gattung lebt, und das in ihm begonnene Leben ſich vervielf-

fältigen will." — Dieſer meiner Lehre ſo ganz gemäße Ausſpruch Burdachs erinnert an eine Stelle des uralten Mahabarata, die man, von dieſem Geſichtspunkt aus, wirklich für einen mythiſchen Ausdruck der ſelben Wahrheit zu halten ſchwerlich umhin kann. Sie ſteht im dritten Geſange der Epiſode Sundas und Upaſundas in Bopp's „Ardſchunas Reiſe zu Indras Himmel, nebſt andern Epiſoden des Mahabarata", 1824. Da hat Brama die Tilottama, das ſchönſte aller Weiber, geſchaffen, und ſie umgeht die Verſammlung der Götter: Schiwa hat ſolche Begierde ſie anzuſchauen, daß, wie ſie ſucceſſive den Kreis umwandelt, ihm vier Geſichter, nach Maaßgabe ihres Standpunkts, alſo nach den vier Weltgegenden hin, entſtehn. Vielleicht beziehn ſich hierauf die Darſtellungen Schiwa's mit fünf Köpfen, als Panſch Mukhti Schiwa. Auf gleiche Weiſe entſtehn, bei der ſelben Gelegenheit, dem Indra unzählige Augen auf dem ganzen Leibe.*) — In Wahrheit iſt jedes Organ anzuſehn als der Ausdruck einer univerſalen, d. h. ein für alle Mal gemachten Willensäußerung, einer fixirten Sehnſucht, eines Willensaktes, nicht des Individuums, ſondern der Species. Jede Thiergeſtalt iſt eine von den Umſtänden hervorgerufene Sehnſucht des Willens zum Leben: z. B. ihn ergriff die Sehnſucht, auf Bäumen zu leben, an ihren Zweigen zu hängen, von ihren Blättern zu zehren, ohne Kampf mit andern Thieren und ohne je den Boden zu betreten: dieſes Sehnen ſtellt ſich, endloſe Zeit hindurch, dar in der Geſtalt (Platoniſchen Idee) des Faulthiers. Gehn kann es faſt gar nicht, weil es nur auf Klettern berechnet iſt: hülflos auf dem Boden, iſt es behänd auf den Bäumen, und ſieht ſelbſt aus wie ein bemooſter Aſt, damit kein Verfolger ſeiner gewahr werde. — Aber wir wollen jetzt die Sache etwas proſaiſcher und methodiſcher betrachten.

---

*) Der Matſya Purana läßt die vier Geſichter des Brama auf die ſelbe Weiſe entſtehn, nämlich dadurch, daß er in die Satarupa, ſeine Tochter, ſich verliebend, ſie ſtarr anſah, ſie aber dieſem Blicke, ſeitwärts tretend, auswich, er jetzt, ſich ſchämend, ihrer Bewegung nicht folgen wollte, worauf ihm nun aber ein Geſicht nach jener Seite wuchs, ſie dann abermals daſſelbe that und ſo fort, bis er vier Geſichter hatte. (Asiat. researches Vol. 6, p. 473.) Zuſatz zur 3. Auflage.

Die augenfällige, bis ins Einzelne herab ſich erſtreckende Angemeſſenheit jedes Thieres zu ſeiner Lebensart, zu den äußern Mitteln ſeiner Erhaltung, und die überſchwängliche Kunſtvollkommenheit ſeiner Organiſation iſt der reichſte Stoff teleologiſcher Betrachtungen, denen der menſchliche Geiſt von jeher gern obgelegen hat, und die ſodann, auch auf die unbelebte Natur ausgedehnt, das Argument des phyſikotheologiſchen Beweiſes geworden ſind. Die ausnahmsloſe Zweckmäßigkeit, die offenbare Abſichtlichkeit in allen Theilen des thieriſchen Organismus kündigt zu deutlich an, daß hier nicht zufällig und planlos wirkende Naturkräfte, ſondern ein Wille thätig geweſen ſei, als daß es je hätte im Ernſt verkannt werden können. Nun aber konnte man, empiriſcher Kenntniß und Anſicht gemäß, das Wirken eines Willens ſich nicht anders denken, denn als ein vom Erkennen geleitetes. Denn bis zu mir hielt man, wie ſchon unter der vorigen Rubrik erörtert worden, Wille und Erkenntniß für ſchlechthin unzertrennlich, ja, ſah den Willen als eine bloße Operation der Erkenntniß, dieſer vermeinten Baſis alles Geiſtigen, an. Demzufolge mußte, wo Wille wirkte, Erkenntniß ihn leiten, folglich auch hier ihn geleitet haben. Das Medium der Erkenntniß aber, die als ſolche weſentlich nach Außen gerichtet iſt, bringt es mit ſich, daß ein mittelſt der ſelben thätiger Wille nur nach Außen, alſo nur von *einem* Weſen auf das *andere* wirken kann. Deshalb ſuchte man den Willen, deſſen unverkennbare Spuren man gefunden hatte, nicht da, wo man dieſe fand, ſondern verſetzte ihn nach Außen und machte das Thier zum Produkt eines ihm fremden, von Erkenntniß geleiteten Willens, welche Erkenntniß alsdann eine ſehr deutliche, ein durchdachter Zweckbegriff geweſen ſeyn und dieſer der Exiſtenz des Thieres vorhergegangen und mit ſammt dem Willen, deſſen Produkt das Thier iſt, außer ihm gelegen haben mußte. Demnach hätte das Thier früher in der Vorſtellung, als in der Wirklichkeit, oder an ſich, exiſtirt. Dies iſt die Baſis des Gedankenganges, auf welchem der phyſikotheologiſche Beweis beruht. Dieſer Beweis aber iſt nicht ein bloßes Schulſophisma, wie der ontologiſche: auch trägt er nicht einen unermüdlichen, natürlichen Widerſacher in ſich ſelbſt, wie der kosmologiſche einen ſolchen hat, an dem ſelben Geſetz der Kauſalität, dem er ſein Daſeyn verdankt; ſondern er iſt wirklich für den

Gebildeten Das, was der keraunologiſche*) für das Volk**), und er hat eine ſo große, ſo mächtige Scheinbarkeit, daß ſogar die eminenteſten und zugleich unbefangenſten Köpfe tief darin verſtrickt waren, z. B. Voltaire, der, nach anderweitigen Zweifeln jeder Art, immer darauf zurückkommt, keine Möglichkeit abſieht darüber hinauszugelangen, ja ſeine Evidenz faſt einer mathematiſchen gleich ſetzt. Auch ſogar Prieſtley (disquis. on matter and spirit, sect. 16, p. 188) erklärt ihn für unwiderleglich. Nur Hume's Beſonnenheit und Scharfſinn hielt auch hier Stich: dieſer ächte Vorläufer Kants macht in ſeinen ſo leſenswerthen Dialogues on natural religion (part. 7, und an andern Stellen) darauf aufmerkſam, wie doch im Grunde gar keine Aehnlichkeit ſei zwiſchen den Werken der Natur und denen einer nach Abſicht wirkenden Kunſt. Deſto herrlicher glänzt nun hier Kants Verdienſt, ſowohl in der Kritik der Urtheilskraft, als in der der reinen Vernunft, als wo er, wie den beiden andern, ſo auch dieſem ſo höchſt verfänglichen Beweiſe den nervus probandi durchſchnitten hat. Ein ganz kurzes résumé dieſer Kantiſchen Widerlegung des phyſikotheologiſchen Beweiſes findet man in meinem Hauptwerke, Bd. 1, S. 597. (In der 3. Aufl. Bd. 1, S. 631.) Kant hat ſich dadurch ein großes Verdienſt erworben: denn nichts ſteht der richtigen Einſicht in die Natur und in das Weſen der Dinge mehr entgegen, wie eine ſolche Auffaſſung derſelben als nach kluger Berechnung gemachter Werke. Wenn daher ein Herzog von Bridgewater große Summen als Preiſe ausgeſetzt hat, zum Zweck der Befeſtigung und Perpetuirung ſolcher Fundamentalirrthümer; ſo wollen wir, ohne einen andern Lohn, als den der Wahrheit, in Hume's und Kants

*) Unter dieſer Benennung nämlich möchte ich zu den drei von Kant aufgeführten Beweiſen einen vierten fügen, den a terrore, welchen das alte Wort des Petronius primus in orbe Deos fecit timor bezeichnet und als deſſen Kritik Hume's unvergleichliche natural history of religion zu betrachten iſt. Im Sinne deſſelben verſtanden, möchte wohl auch der von dem Theologen Schleiermacher verſuchte Beweis, aus dem Gefühl der Abhängigkeit, ſeine Wahrheit haben; wenn auch nicht gerade die, welche der Aufſteller deſſelben ſich dachte.

**) Schon Sokrates trägt ihn, beim Xenophon (Mem. I, 4), ausführlich vor. Zuſatz zur 3. Auflage.

Fußſtapfen tretend, unerſchrocken an ihrer Zerſtörung arbeiten. Ehrwürdig iſt die Wahrheit; nicht was ihr entgegenſteht. Kant hat jedoch auch hier ſich auf die Negative beſchränkt: dieſe aber thut ihre volle Wirkung immer erſt dann, wann ſie durch eine richtige Poſitive ergänzt worden, als welche allein ganze Befriedigung gewährt und ſchon von ſelbſt den Irrthum verdrängt, gemäß dem Ausſpruch des Spinoza: sicut lux se ipsa et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est. Zuvörderſt alſo ſagen wir: die Welt iſt nicht mit Hülfe der Erkenntniß, folglich auch nicht von außen gemacht, ſondern von innen; und dann ſind wir bemüht, das punctum saliens des Welteies nachzuweiſen. So leicht auch der phyſikotheologiſche Gedanke, daß ein Intellekt es ſeyn müſſe, der die Natur geordnet und gemodelt hat, dem rohen Verſtande zuſagt, ſo grundverkehrt iſt er dennoch. Denn der Intellekt iſt uns allein aus der animaliſchen Natur bekannt, folglich als ein durchaus ſekundäres und untergeordnetes Princip in der Welt, ein Produkt ſpäteſten Urſprungs: er kann daher nimmermehr die Bedingung ihres Daſeyns geweſen ſeyn *). Wohl aber tritt der Wille, als welcher Alles erfüllt und in Jeglichem ſich unmittelbar kund giebt, es dadurch bezeichnend als ſeine Erſcheinung, überall als das Urſprüngliche auf. Daher eben laſſen alle teleologiſchen Thatſachen ſich aus dem Willen des Weſens ſelbſt, an dem ſie befunden werden, erklären.

Uebrigens läßt der phyſikotheologiſche Beweis ſich ſchon durch die empiriſche Bemerkung entkräften, daß die Werke der thieriſchen Kunſttriebe, das Netz der Spinne, der Zellenbau der Bienen, der Termitenbau, u. ſ. w. durchaus beſchaffen ſind, als wären ſie in Folge eines Zweckbegriffs, weitreichender Vorſicht und vernünftiger Ueberlegung entſtanden, während ſie offenbar das Werk eines blinden Triebes, d. h. eines nicht von Erkenntniß geleiteten Willens ſind: woraus folgt, daß der Schluß von ſolcher Beſchaffenheit auf ſolche Entſtehungsart, wie überall der Schluß von der Folge auf den Grund, nicht ſicher iſt. Eine

*) noch kann ein mundus intelligibilis dem mundus sensibilis vorhergehn; da er von dieſem allein ſeinen Stoff erhält. Nicht ein Intellekt hat die Natur hervorgebracht, ſondern die Natur den Intellekt.

Zuſatz zur 3. Auflage.

ausführliche Betrachtung der Kunsttriebe liefert das 27. Kapitel des 2. Bandes meines Hauptwerks, welches, mit dem ihm vorhergehenden Kapitel über die Teleologie, als die Ergänzung der gesammten unter gegenwärtiger Rubrik uns beschäftigenden Betrachtung zu benutzen ist.

Gehen wir nun etwas näher ein auf die oben erwähnte Angemessenheit der Organisation jedes Thiers zu seiner Lebensweise und den Mitteln sich seine Existenz zu erhalten; so entsteht zunächst die Frage, ob die Lebensweise sich nach der Organisation gerichtet habe, oder diese nach jener. Auf den ersten Blick scheint das Erstere das Richtigere, da der Zeit nach die Organisation der Lebensweise vorhergeht, und man meint, das Thier habe die Lebensweise ergriffen, zu der sein Bau sich am besten eignete, und habe seine vorgefundenen Organe bestens benutzt, der Vogel fliege, weil er Flügel hat, der Stier stoße, weil er Hörner hat; nicht umgekehrt. Dieser Meinung ist auch Lukrez (welches allemal ein bedenkliches Zeichen für eine Meinung ist):

> Nil ideo quoniam natum est in corpore, ut uti
> Possemus; sed, quod natum est, id procreat usum.

welches er ausführt, IV, 825—843. Allein unter dieser Annahme bleibt unerklärt, wie die ganz verschiedenen Theile des Organismus eines Thieres sämmtlich seiner Lebensweise genau entsprechen, kein Organ das andere stört, vielmehr jedes das andere unterstützt, auch keines unbenutzt bleibt und kein untergeordnetes Organ zu einer andern Lebensweise besser taugen würde, während allein die Hauptorgane diejenige bestimmt hätten, die das Thier wirklich führt; vielmehr jeder Theil des Thieres sowohl jedem andern, als seiner Lebensweise auf das genaueste entspricht, z. B. die Klauen jedesmal geschickt sind, den Raub zu ergreifen, den die Zähne zu zerfleischen und zu zerbrechen taugen und den der Darmkanal zu verdauen vermag, und die Bewegungsglieder geschickt sind, dahin zu tragen, wo jener Raub sich aufhält, und kein Organ je unbenutzt bleibt. So z. B. hat der Ameisenbär nicht nur an den Vorderfüßen lange Klauen, um den Termitenbau aufzureißen, sondern auch zum Eindringen in denselben eine lange cylinderförmige Schnauze, mit kleinem Maul, und eine lange, fadenförmige, mit klebrigem Schleim bedeckte

Zunge, die er tief in die Termitennester hineinsteckt und sie darauf mit jenen Insekten beklebt zurückzieht; hingegen hat er keine Zähne, weil er keine braucht. Wer sieht nicht, daß die Gestalt des Ameisenbären sich zu den Termiten verhält, wie ein Willensakt zu seinem Motiv? Dabei ist zwischen den mächtigen Armen, nebst starken, langen, krummen Klauen des Ameisenbären und dem gänzlichen Mangel an Gebiß ein so beispielloser Widerspruch, daß, wenn die Erde noch eine Umgestaltung erlebt, dem dann entstandenen Geschlecht vernünftiger Wesen der fossile Ameisenbär ein unauflösliches Räthsel seyn wird, wenn es keine Termiten kennt. — Der Hals der Vögel, wie der Quadrupeden, ist in der Regel so lang wie ihre Beine, damit sie ihr Futter von der Erde erreichen können; aber bei Schwimmvögeln oft viel länger, weil diese schwimmend ihre Nahrung unter der Wasserfläche hervorholen*). Sumpfvögel haben unmäßig hohe Beine, um waten zu können, ohne zu ertrinken oder naß zu werden, und demgemäß Hals und Schnabel sehr lang, letztern stark oder schwach, je nachdem er Reptilien, Fische oder Gewürme zu zermalmen hat, und dem entsprechen auch stets die Eingeweide: dagegen haben die Sumpfvögel weder Krallen, wie die Raubvögel, noch Schwimmhäute, wie die Enten: denn die lex parsimoniae naturae gestattet kein überflüssiges Organ. Gerade dieses Gesetz, zusammengenommen damit, daß andrerseits keinem Thiere je ein Organ abgeht, welches seine Lebensweise erfordert, sondern alle, auch die verschiedenartigsten, übereinstimmen und wie berechnet sind auf eine ganz speciell bestimmte Lebensweise, auf das Element, in welchem sein Raub sich aufhält, auf das Verfolgen, auf das Besiegen, auf das Zermalmen und Verdauen desselben, beweist, daß die Lebensweise, die das Thier, um seinen Unterhalt zu finden, führen wollte, es war, die seinen Bau bestimmte, — nicht

*) Ich habe (Zooplast. Kab. 1860) einen Kolibri gesehn, dessen Schnabel so lang war, wie der ganze Vogel, inclusive Kopf und Schwanz. Ganz zuverlässig hat dieser Kolibri seine Nahrung aus irgend einer Tiefe, wäre es auch nur ein tiefer Blumenkelch hervorzuholen (Cuvier, anat. comp. Vol. IV, p. 374): denn ohne Noth hätte er nicht den Aufwand eines solchen Schnabels gemacht und die Beschwerde desselben übernommen.

Zusatz zur 3. Auflage.

aber umgekehrt; und daß die Sache gerade so ausgefallen ist, wie wenn eine Erkenntniß der Lebensweise und ihrer äußern Bedingungen dem Bau vorausgegangen wäre und jedes Thier demgemäß sich sein Rüstzeug ausgewählt hätte, ehe es sich verkörperte; nicht anders, als wie ein Jäger, ehe er ausgeht, sein gesammtes Rüstzeug, Flinte, Schrot, Pulver, Jagdtasche, Hirschfänger und Kleidung, gemäß dem Wilde wählt, welches er erlegen will: er schießt nicht auf die wilde Sau, weil er eine Büchse trägt; sondern er nahm die Büchse und nicht die Vogelflinte, weil er auf wilde Säue ausging: und der Stier stößt nicht, weil er eben Hörner hat; sondern weil er stoßen will, hat er Hörner. Nun kommt aber, den Beweis zu ergänzen, noch hinzu, daß bei vielen Thieren, während sie noch im Wachsthum begriffen sind, die Willensbestrebung, der ein Glied dienen soll, sich äußert, ehe noch das Glied selbst vorhanden ist, und also sein Gebrauch seinem Daseyn vorhergeht. So stoßen junge Böcke, Widder, Kälber mit dem bloßen Kopf, ehe sie noch Hörner haben: der junge Eber haut an den Seiten um sich, während die Hauer, welche der beabsichtigten Wirkung entsprächen, noch fehlen: hingegen braucht er nicht die kleineren Zähne, welche er schon im Maule hat und mit denen er wirklich beißen könnte. Also seine Vertheidigungsart richtet sich nicht nach der vorhandenen Waffe, sondern umgekehrt. Dies hat schon Galenus bemerkt (De usu partium anim. I, 1), und vor ihm Lukretius (V, 1032—39). Wir erhalten hiedurch die vollkommene Gewißheit, daß der Wille nicht als ein Hinzugekommenes, etwan aus der Erkenntniß Hervorgegangenes, die Werkzeuge benutzt, die er gerade vorfindet, die Theile gebraucht, weil eben sie und keine andere da sind; sondern daß das Erste und Ursprüngliche das Streben ist, auf diese Weise zu leben, auf solche Art zu kämpfen; welches Streben sich darstellt nicht nur im Gebrauch, sondern schon im Daseyn der Waffe, so sehr, daß jener oft diesem vorhergeht und dadurch anzeigt, daß weil das Streben da ist, die Waffe sich einstellt; nicht umgekehrt: und so mit jedem Theil überhaupt. Schon Aristoteles hat Dies ausgesprochen, indem er von den mit einem Stachel bewaffneten Insekten sagt: δια το θυμον εχειν ὁπλον εχει (quia iram habent, arma habent), de part. animal. IV, 6 — und weiterhin (c. 12) im Allgemeinen:

Τα δ' οργανα προς το εργον ἡ φυσις ποιει, αλλ' ου το εργον προς τα οργανα (natura enim instrumenta ad officium, non officium ad instrumenta accomodat). Das Reſultat iſt: nach dem Willen jedes Thiers hat ſich ſein Bau gerichtet.

Dieſe Wahrheit dringt ſich dem denkenden Zoologen und Zootomen mit ſolcher Evidenz auf, daß er, wenn nicht zugleich ſein Geiſt durch eine tiefere Philoſophie geläutert iſt, dadurch zu ſeltſamen Irrthümern verleitet werden kann. Dies iſt nun wirklich einem Zoologen erſten Ranges begegnet, dem unvergeßlichen de Lamarck, ihm, der durch die Auffindung der ſo tief gefaßten Eintheilung der Thiere in Vertebrata und Nonvertebrata ſich ein unſterbliches Verdienſt erworben hat. Nämlich in ſeiner Philosophie zoologique, Vol. I, c. 7 und in ſeiner Hist. nat. des animaux sans vertèbres, Vol. I, introd. S. 180—212, behauptet er im ganzen Ernſt und bemüht ſich ausführlich darzuthun, daß die Geſtalt, die eigenthümlichen Waffen und nach Außen wirkenden Organe jeder Art, jeglicher Thierſpecies, keineswegs beim Urſprung dieſer ſchon vorhanden geweſen, ſondern erſt in Folge der Willensbeſtrebungen des Thieres, welche die Beſchaffenheit ſeiner Lage und Umgebung hervorrief, durch ſeine eigenen wiederholten Anſtrengungen und daraus entſprungenen Gewohnheiten, allmälig im Laufe der Zeit und durch die fortgeſetzte Generation entſtanden ſeien. So, ſagt er, haben ſchwimmende Vögel und Säugethiere erſt dadurch, daß ſie beim Schwimmen die Zehen auseinander ſtreckten, allmälig Schwimmhäute erhalten; Sumpfvögel bekamen in Folge ihres Watens lange Beine und lange Hälſe; Hornvieh kriegte erſt allmälig Hörner, weil es, ohne taugliches Gebiß, nur mit dem Kopfe kämpfte, und dieſe Kampfluſt erzeugte allmälig Hörner, oder Geweihe: die Schnecke war Anfangs, wie andere Mollusken, ohne Fühlhörner: aber aus dem Bedürfniß, die ihr vorliegenden Gegenſtände zu betaſten, entſtanden ſolche allmälig: das ganze Katzengeſchlecht erhielt erſt mit der Zeit, aus dem Bedürfniß die Beute zu zerfleiſchen, Krallen, und aus dem Bedürfniß dieſe beim Gehn zu ſchonen und zugleich nicht dadurch gehindert zu werden, die Scheide der Krallen und deren Beweglichkeit: die Giraffe, im dürren grasloſen Afrika, auf das Laub hoher Bäume angewieſen, ſtreckte Vorderbeine und Hals ſo lange, bis ſie ihre

wunderliche Gestalt, von 20 Fuß Höhe vorn, erhielt. Und so geht er eine Menge Thierarten durch, sie nach demselben Princip entstehn lassend; wobei er den augenfälligen Einwurf nicht beachtet, daß ja die Thierspecies, über solche Bemühungen, ehe sie allmälig, im Lauf unzähliger Generationen, die zu ihrer Erhaltung nothwendigen Organe hervorgebracht hätte, aus Mangel daran inzwischen umgekommen und ausgestorben seyn müßte. So blind macht eine aufgefaßte Hypothese. Diese hier ist jedoch durch eine sehr richtige und tiefe Auffassung der Natur entstanden, ist ein genialer Irrthum, der ihm, trotz aller darin liegenden Absurdität, noch Ehre macht. Das Wahre darin gehört ihm als Naturforscher an: er sah richtig, daß der Wille des Thiers das Ursprüngliche ist und dessen Organisation bestimmt hat. Das Falsche hingegen fällt dem zurückgebliebenen Zustand der Metaphysik in Frankreich zur Last, wo eigentlich noch immer Locke und sein schwacher Nachtreter Condillac herrschen, und deshalb die Körper Dinge an sich sind, die Zeit und der Raum Beschaffenheiten der Dinge an sich, und wohin die große, so überaus folgenreiche Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit, mithin auch alles in ihnen sich Darstellenden, noch nicht gedrungen ist. Daher konnte de Lamarck seine Konstruktion der Wesen nicht anders denken, als in der Zeit, durch Succession. Aus Deutschland hat Kants tiefe Einwirkung Irrthümer dieser Art, eben so wie die krasse, absurde Atomistik der Franzosen und die erbaulichen physikotheologischen Betrachtungen der Engländer auf immer verbannt. So wohlthätig und nachhaltig ist die Wirkung eines großen Geistes, selbst auf eine Nation, die ihn verlassen konnte, um Windbeuteln und Scharlatanen nachzulaufen. De Lamarck aber konnte nimmer auf den Gedanken kommen, daß der Wille des Thiers, als Ding an sich, außer der Zeit liegen und in diesem Sinne ursprünglicher sein könne, als das Thier selbst. Er setzt daher zuerst das Thier, ohne entschiedene Organe, aber auch ohne entschiedene Bestrebungen, bloß mit Wahrnehmung ausgerüstet: diese lehrt es die Umstände kennen, unter welchen es zu leben hat, und aus dieser Erkenntniß entstehn seine Bestrebungen, d. i. sein Wille, aus diesem endlich seine Organe, oder bestimmte Korporisation, und zwar mit Hülfe der Generation und daher in ungemessener Zeit. Hätte er den

Muth gehabt, es durchzuführen; so hätte er ein Urthier annehmen müssen, welches konsequent ohne alle Gestalt und Organe hätte seyn müssen, und nun, nach klimatischen und lokalen Umständen und deren Erkenntniß, sich zu den Myriaden von Thiergestalten jeder Art, von der Mücke bis zum Elephanten, umgewandelt hätte. — In Wahrheit aber ist dieses Urthier der Wille zum Leben: jedoch ist er als solcher ein Metaphysisches, kein Physisches. Allerdings hat jede Thierspecies durch ihren eigenen Willen und nach Maaßgabe der Umstände, unter denen sie leben wollte, ihre Gestalt und Organisation bestimmt; jedoch nicht als ein Physisches in der Zeit, sondern als ein Metaphysisches außer der Zeit. Der Wille ist nicht aus der Erkenntniß hervorgegangen und diese, mit sammt dem Thiere, dagewesen, ehe der Wille sich einfand als ein bloßes Accidenz, ein Sekundäres, ja Tertiäres; sondern der Wille ist das Erste, das Wesen an sich: seine Erscheinung (bloße Vorstellung im erkennenden Intellekt und dessen Formen Raum und Zeit) ist das Thier, ausgerüstet mit allen Organen, die den Willen, unter diesen speciellen Umständen zu leben, darstellen. Zu diesen Organen gehört auch der Intellekt, die Erkenntniß selbst, und ist, wie das Uebrige, der Lebensweise jedes Thieres genau angemessen; während de Lamarck erst aus ihr den Willen entstehen läßt.

Man betrachte die zahllosen Gestalten der Thiere. Wie ist doch jedes durchweg nur das Abbild seines Wollens, der sichtbare Ausdruck der Willensbestrebungen, die seinen Charakter ausmachen. Von dieser Verschiedenheit der Charaktere ist die der Gestalten bloß das Bild. Die reißenden, auf Kampf und Raub gerichteten Thiere stehn mit furchtbarem Gebiß und Klauen und mit starken Muskeln da: ihr Gesicht dringt in die Ferne; zumal wenn sie, wie Adler und Kondor, aus schwindelnder Höhe ihre Beute zu erspähen haben. Die furchtsamen, welche ihr Heil nicht im Kampfe, sondern in der Flucht zu suchen, den Willen haben, sind, statt aller Waffen, mit leichten, schnellen Beinen und scharfem Gehör aufgetreten; welches beim furchtsamsten unter ihnen, dem Hasen, sogar die auffallende Verlängerung des äußern Ohres erfordert hat. Dem Aeußern entspricht das Innere: die Fleischfresser haben kurze Gedärme, die Grasfresser lange, zu einem längern Assimilationsproceß; großer Muskelkraft und Ir-

ritabilität ſind ſtarke Reſpiration und raſcher Blutumlauf, durch angemeſſene Organe repräſentirt, als nothwendige Bedingungen beigeſellt; und ein Widerſpruch iſt nirgends möglich. Jedes beſondere Streben des Willens ſtellt ſich in einer beſondern Modifikation der Geſtalt dar. Daher beſtimmte der Aufenthaltsort der Beute die Geſtalt des Verfolgers: hat nun jene ſich in ſchwer zugängliche Elemente, in ferne Schlupfwinkel, in Nacht und Dunkel zurückgezogen; ſo nimmt der Verfolger die dazu paſſende Geſtalt an, und da iſt keine ſo grottesk, daß nicht der Wille zum Leben, um ſeinen Zweck zu erreichen, darin aufträte. Um den Saamen aus den Schuppen des Tannzapfens hervorzuziehn, kommt der Kreuzſchnabel (Loxia curvirostra) mit dieſer abnormen Geſtalt ſeines Freßwerkzeugs. Die Reptilien in ihren Sümpfen aufzuſuchen, kommen Sumpfvögel mit überlangen Beinen, überlangen Hälſen, überlangen Schnäbeln, die wunderlichſten Geſtalten. Die Termiten auszugraben, kommt der vier Fuß lange Ameiſenbär mit kurzen Beinen, ſtarken Krallen und langer, ſchmaler, zahnloſer, aber mit einer fadenförmigen, klebrigen Zunge verſehenen Schnauze. Auf den Fiſchfang geht der Pelekan, mit monſtroſem Beutel unter dem Schnabel, recht viele Fiſche darein zu packen. Die Schläfer der Nacht zu überfallen, fliegen Eulen aus, mit ungeheuer großen Pupillen, um im Dunkeln zu ſehn, und mit ganz weichen Federn, damit ihr Flug geräuſchlos ſei und die Schläfer nicht wecke. Silurus, Gymnotus und Torpedo haben gar einen vollſtändigen elektriſchen Apparat mitgebracht, die Beute zu betäuben, ehe ſie ſolche erreichen können; wie auch zur Wehr gegen ihren Verfolger. Denn wo ein Lebendes athmet, iſt gleich ein anderes gekommen, es zu verſchlingen*), und ein Jedes iſt durchweg auf die Vernichtung eines Andern

*) Im Gefühl dieſer Wahrheit machte R. Owen, als er die vielen und zum Theil ſehr großen, dem Rhinoceros an Größe gleichen foſſilen marsupialia Auſtraliens durchmuſtert hatte, ſchon 1842 den richtigen Schluß, es müſſe auch ein gleichzeitiges großes Raubthier gegeben haben: dieſes hat ſich ſpäter beſtätigt, indem er 1846 einen Theil des foſſilen Schädels eines Raubthieres von der Größe des Löwen erhielt, welches er Thylacoleo genannt hat, d. i. beutelter Löwe, da es auch ein marsupiale iſt. (S. Owen's lecture at the Government school of mines in dem Artikel „Palaeontology“ in der Times 1860, Mai 19.) Zuſatz zur 3. Auflage.

wie abgesehn und berechnet, sogar bis auf das Speciellste herab. Z. B. die Ichneumonen, unter den Insekten, legen, zum künftigen Futter ihrer Brut, ihre Eier in den Leib gewisser Raupen und ähnlicher Larven, welche sie hiezu mit einem Stachel anbohren. Nun haben die, welche auf frei herumkriechende Larven angewiesen sind, ganz kurze Stacheln, etwan von $^1/_8$ Zoll: hingegen Pimpla manifestator, welche auf Chelostoma maxillosa angewiesen ist, deren Larve tief im alten Holze verborgen liegt, in welches jene nicht gelangen kann, hat einen Stachel von 2 Zoll Länge; und fast eben so lang hat ihn Ichneumon strobillae, die ihre Eier in Larven legt, welche in Tannzapfen leben: damit dringen diese bis zur Larve, stechen sie und legen ein Ei in die Wunde, dessen Produkt nachher diese Larve verzehrt. (Kirby and Spence introduction to Entomology, Vol. I, p. 355.) Eben so deutlich zeigt sich bei den Verfolgten der Wille, ihrem Feinde zu entgehn, in der defensiven Armatur. Igel und Stachelschweine strecken einen Wald von Speeren in die Höhe. Geharnischt vom Kopfe bis zum Fuß, dem Zahn, dem Schnabel und der Klaue unzugänglich, treten Armadille, Schuppenthiere, Schildkröten auf, und eben so im Kleinen die ganze Klasse der Krustaceen. Andere haben ihren Schutz nicht im physischen Widerstande, sondern in der Täuschung des Verfolgers gesucht: so hat die Sepia sich mit dem Stoffe zu einer finstern Wolke versehn, die sie im Augenblicke der Gefahr um sich verbreitet; das Faulthier gleicht täuschend dem bemoosten Ast, der Laubfrosch dem Blatt, und eben so unzählige Insekten ihrem Aufenthalt; die Laus der Neger ist schwarz*): unser Floh ist es zwar auch; aber der hat sich auf seine weiten, regellosen Sprünge verlassen, als er zu ihnen den Aufwand eines so beispiellos kräftigen Apparats machte. — Die Anticipation aber, welche bei allen diesen Anstalten statt findet, können wir uns faßlich machen an der, die sich bei den Kunsttrieben zeigt. Die junge Spinne und der Ameisenlöwe kennen noch nicht den Raub, dem sie zum ersten Mal eine Falle stellen. Und eben so auf der Defensive: das Insekt Bombex tödtet, nach Latreille, mit seinem Stachel die Parnope, obgleich es sie nicht

*) Blumenbach, de hum. gen. variet. nat. p. 50. — Sömmering vom Neger, S. 8.

frißt, noch von ihr angegriffen wird; ſondern weil dieſe ſpäterhin ihre Eier in ſein Neſt legen und dadurch die Entwickelung ſeiner Eier hemmen wird; was es doch nicht weiß. In ſolchen Anticipationen bewährt ſich wiederum die Idealität der Zeit, welche überhaupt ſtets hervortritt, ſobald der Wille als Ding an ſich zur Sprache kommt. In der hier berührten, wie in manchen andern Rückſichten dienen die Kunſttriebe der Thiere und die phyſiologiſchen Funktionen ſich gegenſeitig zur Erläuterung: weil in beiden der Wille ohne Erkenntniß thätig iſt.

Wie mit jedem Organ und jeder Waffe, zur Offenſive oder Defenſive, hat ſich auch, in jeder Thiergeſtalt, der Wille mit einem Intellekt ausgerüſtet, als einem Mittel zur Erhaltung des Individuums und der Art: daher eben haben die Alten den Intellekt das ἡγεμονικον, d. h. den Wegweiſer und Führer, genannt. Demzufolge iſt der Intellekt allein zum Dienſte des Willens beſtimmt und dieſem überall genau angemeſſen. Die Raubthiere brauchten und haben offenbar deſſen viel mehr, als die Grasfreſſer. Der Elephant und gewiſſermaaßen auch das Pferd machen eine Ausnahme: aber der bewunderungswürdige Verſtand des Elephanten war nöthig, weil, bei zweihundertjähriger Lebensdauer und ſehr geringer Prolifikation, er für längere und ſichere Erhaltung des Individuums zu ſorgen hatte, und zwar in Ländern, die von den gierigſten, ſtärkſten und behändeſten Raubthieren wimmeln. Auch das Pferd hat längere Lebensdauer und ſpärlichere Fortpflanzung als die Wiederkäuer: zudem ohne Hörner, Hauzähne, Rüſſel, mit keiner Waffe, als allenfalls ſeinem Huſe, verſehn, brauchte es mehr Intelligenz und größere Schnelligkeit, ſich dem Verfolger zu entziehn. Der außerordentliche Verſtand der Affen war nöthig; theils weil ſie, bei einer Lebensdauer, die ſelbſt bei denen mittlerer Größe ſich auf funfzig Jahre erſtreckt, eine geringe Prolifikation haben, nämlich nur Ein Junges zur Zeit gebären; zumal aber, weil ſie Hände haben, denen ein ſie gehörig benutzender Verſtand vorſtehn mußte, und auf deren Gebrauch ſie angewieſen ſind, ſowohl bei ihrer Vertheidigung, mittelſt äußerer Waffen, wie Steine und Stöcke, als auch bei ihrer Ernährung, welche mancherlei künſtliche Mittel verlangt und überhaupt ein geſelliges und künſtliches Raubſyſtem nöthig macht, mit Zureichen der geſtohlenen Früchte, von Hand zu Hand, Ausſtellen

von Schildwachen u. dgl. m. Hiezu kommt noch, daß dieſer Verſtand hauptſächlich ihrem jugendlichen Alter eigen iſt, als in welchem die Muskelkraft noch unentwickelt iſt: z. B. der junge Pongo, oder Orang-Utan, hat in der Jugend ein relativ überwiegendes Gehirn und ſehr viel größere Intelligenz, als im Alter der Reife, wo die Muskelkraft ihre große Entwickelung erreicht hat und den Intellekt erſetzt, der demgemäß ſtark geſunken iſt. Das Selbe gilt von allen Affen: der Intellekt tritt alſo hier einſtweilen vikarirend für die künftige Muskelkraft ein. Dieſen Hergang findet man ausführlich erörtert im Résumé des observations de Fr. Cuvier sur l'instinct et l'intelligence des animaux, p. Flourens, 1841, woraus ich die ganze hieher gehörige Stelle bereits beigebracht habe, im 2. Bande meines Hauptwerks, am Schluß des 31. Kapitels; weshalb allein ich ſie hier nicht wiederhole. — Im Allgemeinen erhebt, bei den Säugethieren, die Intelligenz ſich ſtufenweiſe, von den Nagethieren*) zu den Wiederkäuern, dann zu den Pachydermen, darauf zu den Raubthieren, und endlich zu den Quadrumanen: und dieſem Ergebniß der äußern Beobachtung entſprechend weiſt die Anatomie die ſtufenweiſe Entwickelung des Gehirns in der ſelben Ordnung nach. (Nach Flourens und Fr. Cuvier.)**) — Unter den Reptilien ſind die Schlangen, als welche ſich ſogar abrichten laſſen, die klügſten; weil ſie Raubthiere ſind und, zumal die giftigen, ſich langſamer als die übrigen fort-

*) Uebrigens ſcheint die unterſte Stelle den Nagethieren mehr aus Rückſichten a priori, als a posteriori gegeben zu ſeyn; weil ſie nämlich kleine, oder doch nur äußerſt ſchwache Gehirnfalten haben: auf dieſe hätte man demnach zu viel Gewicht gelegt. Schaafe und Kälber haben ſie zahlreich und tief; was aber iſt ihr Verſtand? Der Biber hingegen unterſtützt ſeinen Kunſttrieb gar ſehr durch Intelligenz: ſelbſt Kaninchen zeigen bedeutende Intelligenz; worüber das Nähere zu finden iſt in dem ſchönen Buche von Leroy: Lettres philos. sur l'intelligence des animaux, lettre 3, pag. 49. Sogar aber geben die Ratten Beweiſe einer ganz außerordentlichen Intelligenz: merkwürdige Beiſpiele von dieſer findet man zuſammengeſtellt in der Quarterly review, Nr. 201, Jan.—March 1857, in einem eigenen Artikel, überſchrieben Rats. Zuſatz zur 3. Auflage.

**) Auch unter den Vögeln ſind die Raubthiere die klügſten; daher manche, namentlich die Falken, ſich in hohem Grade abrichten laſſen. Zuſatz zur 3. Auflage.

pflanzen. — Wie hinsichtlich der physischen Waffe, so finden wir auch hier überall den Willen als das Prius, und sein Rüstzeug, den Intellekt, als das Posterius. Raubthiere gehen nicht auf die Jagd, noch Füchse auf den Diebstahl, weil sie mehr Verstand haben; sondern weil sie von Jagd und Diebstahl leben wollten, haben sie, wie stärkeres Gebiß und Klauen, auch mehr Verstand. Sogar hat der Fuchs was ihm an Muskelkraft und Stärke des Gebisses abgeht sogleich durch überwiegende Feinheit des Verstandes ersetzt. — Eine eigenthümliche Erläuterung unsers Satzes giebt der Fall des Vogels Dudu, auch Dronte, Didus ineptus, auf der Mauritius-Insel, dessen Geschlecht bekanntlich ausgestorben ist und der, wie schon sein lateinischer Specialname anzeigt, überaus dumm war; woraus eben sich Jenes erklärt; daher es scheint, daß die Natur in der Befolgung ihrer lex parsimoniae hier einmal zu weit gegangen sei und dadurch gewissermaaßen, wie oft am Individuo, hier an der Species, eine Mißgeburt zu Tage gefördert habe, die dann, eben als solche, nicht hat bestehn können. — Wenn, bei diesem Anlaß, Jemand die Frage aufwürfe, ob nicht auch den Insekten die Natur wenigstens so viel Verstand hätte ertheilen sollen, wie nöthig ist, um sich nicht in die Lichtflamme zu stürzen; so ist die Antwort: freilich wohl; nur war ihr nicht bekannt, daß die Menschen Lichte gießen und anzünden würden: und natura nihil agit frustra. Also bloß zu einer unnatürlichen Umgebung reicht der Verstand der Insekten nicht aus*).

Allerdings hängt überall die Intelligenz zunächst vom Cerebralsystem ab, und dieses steht in nothwendigem Verhältniß zum übrigen Organismus, daher kaltblütige Thiere bei weitem den warmblütigen und wirbellose den Wirbelthieren nachstehn. Aber eben der Organismus ist nur der sichtbar gewordene Wille, auf welchen, als das absolut Erste, stets Alles zurückweist: seine Bedürfnisse und Zwecke, in jeder Erscheinung, geben das Maaß für

*) Daß die Neger vorzugsweise und im Großen in Sklaverei gerathen sind, ist offenbar eine Folge davon, daß sie, gegen die andern Menschenracen, an Intelligenz zurückstehn; — welches jedoch der Sache keine Berechtigung giebt.

Zusatz zur 3. Auflage.

die Mittel, und dieſe müſſen unter einander übereinſtimmen. Die Pflanze hat keine Apperception, weil ſie keine Lokomotivität hat: denn wozu hätte jene ihr genützt, wenn ſie nicht in Folge derſelben das Gedeihliche zu ſuchen, das Schädliche zu fliehen vermochte? und umgekehrt konnte ihr die Lokomotivität nicht nutzen, da ſie keine Apperception hatte, ſolche zu lenken. Daher tritt in der Pflanze die unzertrennliche Dyas von Senſibilität und Irritabilität noch nicht auf; ſondern ſie ſchlummern in ihrer Grundlage, der Reproduktionskraft, in welcher allein ſich hier der Wille objektivirt. Die Sonnenblume, und jede Pflanze, will das Licht: aber ihre Bewegung zu ihm iſt noch nicht getrennt von ihrer Wahrnehmung deſſelben, und beide fallen zuſammen mit ihrem Wachsthum. — Im Menſchen ſteht der den Uebrigen ſo ſehr überlegene Verſtand, unterſtützt von der hinzugekommenen Vernunft (Fähigkeit der nichtanſchaulichen Vorſtellungen, d. i. Begriffe: Reflexion, Denkvermögen) doch eben nur im Verhältniß theils zu ſeinen Bedürfniſſen, welche die der Thiere weit überſteigen und ſich ins Unendliche vermehren, theils zu ſeinem gänzlichen Mangel an natürlichen Waffen und natürlicher Bedeckung, und ſeiner verhältnißmäßig ſchwächern Muskelkraft, als welche der der ihm an Größe gleichen Affen ſehr weit nachſteht*), endlich auch zu ſeiner langſamen Fortpflanzung, langen Kindheit und langen Lebensdauer, welche ſichere Erhaltung des Individuums forderten. Alle dieſe großen Forderungen mußten durch intellektuelle Kräfte gedeckt werden: daher ſind dieſe hier ſo überwiegend. Ueberall aber finden wir den Intellekt als das Sekundäre, Untergeordnete, bloß den Zwecken des Willens zu dienen Beſtimmte. Dieſer Beſtimmung getreu, bleibt er, in der Regel, allezeit in der Dienſtbarkeit des Willens. Wie er ſich dennoch, in einzelnen Fällen, durch ein abnormes Uebergewicht des cerebralen Lebens, davon losmacht, wodurch das rein objektive Erkennen eintritt, welches ſich bis zum Genie ſteigert, habe ich im 3. Buche, dem äſthetiſchen Theile meines Hauptwerks, ausführlich gezeigt

*) imgleichen zu ſeiner Unfähigkeit zur Flucht, da er im Lauf von allen vierfüßigen Säugethieren übertroffen wird.

und ſpäter in den Parergis, Bd. 2, §. 50—57, auch §. 206 (in der 2. Auflage §. 51—58, und §. 210) erläutert.

Wenn wir nun, nach allen dieſen Betrachtungen über die genaue Uebereinſtimmung zwiſchen dem Willen und der Organiſation jedes Thieres, und von dieſem Geſichtspunkt aus, ein wohlgeordnetes oſteologiſches Kabinet durchmuſtern; ſo wird es uns wahrlich vorkommen, als ſähen wir ein und daſſelbe Weſen (jenes Urthier de Lamarcks, richtiger den Willen zum Leben) nach Maaßgabe der Umſtände ſeine Geſtalt verändern und aus derſelben Zahl und Ordnung ſeiner Knochen, durch Verlängerung und Verkürzung, Verſtärkung und Verkümmerung derſelben, dieſe Mannigfaltigkeit von Formen zu Stande bringen. Jene Zahl und Ordnung der Knochen, welche Geoffroy Saint-Hilaire (principes de philosophie zoologique, 1830) das anatomiſche Element genannt hat, bleibt, wie er gründlich nachweiſt, in der ganzen Reihe der Wirbelthiere, dem Weſentlichen nach, unverändert, iſt eine konſtante Größe, ein zum Voraus ſchlechthin Gegebenes, durch eine unergründliche Nothwendigkeit unwiderruflich Feſtgeſetztes, — deſſen Unwandelbarkeit ich der Beharrlichkeit der Materie unter allen phyſiſchen und chemiſchen Veränderungen vergleichen möchte: ich werde ſogleich darauf zurückkommen. Im Verein damit aber beſteht die größte Wandelbarkeit, Bildſamkeit, Fügſamkeit dieſer ſelben Knochen, in Hinſicht auf Größe, Geſtalt und Zweck der Anwendung: und dieſe ſehen wir mit urſprünglicher Kraft und Freiheit durch den Willen beſtimmt werden, nach Maaßgabe der Zwecke, welche die äußern Umſtände ihm vorſchrieben: er macht daraus, was ſein jedesmaliges Bedürfniß heiſcht. Will er als Affe auf den Bäumen umherklettern; ſo greift er alsbald mit vier Händen nach den Zweigen und ſtreckt dabei Ulna nebſt Radius unmäßig in die Länge: zugleich verlängert er das os coccygis zu einem ellenlangen Wickelſchwanze, um ſich damit an die Zweige zu hängen und von einem Aſt zum andern zu ſchwingen. Hingegen werden jene ſelben Arm-Knochen bis zur Unkenntlichkeit verkürzt, wenn er als Krokodil im Schlamme kriechen, oder als Seehund ſchwimmen, oder als Maulwurf graben will, in welchem letztern Fall er den Metacarpus und die Phalangen zu unverhältnißmäßig großen Schaufelpfoten, auf Koſten aller übrigen Knochen, vergrößert. Aber will er als Fleder-

maus die Luft durchkreuzen, da werden nicht nur os humeri, radius und ulna auf unerhörte Weise verlängert, sondern die sonst so kleinen und untergeordneten Carpus, Metacarpus und Phalanges digitorum dehnen sich, wie in der Vision des heiligen Antonius, zu einer ungeheuern, den Leib des Thieres übersteigenden Länge aus, um die Flughäute dazwischen auszuspannen. Hat er, um die Kronen hoher Bäume Afrika's benagen zu können, sich als Giraffe, auf beispiellos hohe Vorderbeine gestellt; so werden die selben, der Zahl nach stets unwandelbaren 7 Halswirbel, welche beim Maulwurf bis zur Unkenntlichkeit zusammengeschoben waren, jetzt dermaaßen verlängert, daß auch hier, wie überall, die Länge des Halses der der Vorderbeine gleichkommt, damit der Kopf auch zum Trinkwasser herabgelangen könne. Kann nun aber, wenn er als Elephant auftritt, ein langer Hals die Last des übergroßen, massiven und noch mit klafterlangen Zähnen beschwerten Kopfes unmöglich tragen; so bleibt solcher ausnahmsweise kurz, und als Nothhülfe wird ein Rüssel zur Erde gesenkt, der Futter und Wasser in die Höhe zieht und auch zu den Kronen der Bäume hinauflangt. Bei allen diesen Verwandlungen sehn wir, in Uebereinstimmung damit, zugleich den Schädel, das Behältniß der Intelligenz, sich ausdehnen, entwickeln, wölben, nach dem Maaße, als die mehr oder minder schwierige Art, den Lebensunterhalt herbeizuschaffen, mehr oder weniger Intelligenz erfordert; und die verschiedenen Grade des Verstandes leuchten dem geübten Auge aus den Schädelwölbungen deutlich entgegen.

Hiebei bleibt nun freilich jenes, oben als feststehend und unwandelbar erwähnte anatomische Element in sofern ein Räthsel, als es nicht innerhalb der teleologischen Erklärung fällt, die erst nach dessen Voraussetzung anhebt; indem, in vielen Fällen, das beabsichtigte Organ auch bei einer andern Zahl und Ordnung der Knochen hätte eben so zweckmäßig zu Stande kommen können. Man versteht z. B. wohl, warum der Schädel des Menschen aus 8 Knochen zusammengefügt ist, damit nämlich diese, mittelst der Fontanellen, sich bei der Geburt zusammenschieben können: aber warum das Hühnchen, welches sein Ei durchbricht, die selbe Anzahl Schädelknochen haben müsse, sieht man nicht ein. Wir müssen daher annehmen, daß dies anatomi-

ſche Element theils auf der Einheit und Identität des Willens zum Leben überhaupt beruhe, theils darauf, daß die Urformen der Thiere eine aus der andern hervorgegangen ſind (Parerga, Bd. 2, §. 91 [2. Aufl. §. 93]) und daher der Grundtypus des ganzen Stammes beibehalten wurde. Das anatomiſche Element iſt es, was Ariſtoteles unter ſeiner αναγκαια φυσις verſteht, und die Wandelbarkeit der Geſtalten deſſelben, je nach den Zwecken, nennt er την κατα λογον φυσιν (Siehe Arist. de partibus animalium III, c. 2, sub finem: πως δε της αναγκαιας φυσεως κ. τ. λ.) und erklärt daraus, daß beim Hornvieh der Stoff zu den obern Schneidezähnen auf die Hörner verwendet iſt: ganz richtig; da allein die ungehörnten Wiederkäuer, alſo Kameel und Moſchusthier, die obern Schneidezähne haben, während ſie allen gehörnten fehlen.

Sowohl die hier am Knochengerüſte erläuterte genaue Angemeſſenheit des Baues zu den Zwecken und äußern Lebensverhältniſſen des Thieres, als auch die ſo bewunderungswürdige Zweckmäßigkeit und Harmonie im Getriebe ſeines Innern, wird durch keine andere Erklärung, oder Annahme, auch nur entfernterweiſe ſo begreiflich, wie durch die ſchon anderweitig feſtgeſtellte Wahrheit, daß der Leib des Thieres eben nur ſein Wille ſelbſt iſt, angeſchaut als Vorſtellung, mithin unter den Formen des Raumes, der Zeit und der Kauſalität, im Gehirne, — alſo die bloße Sichtbarkeit, Objektität des Willens. Denn unter dieſer Vorausſetzung muß Alles in und an ihm konſpiriren zum letzten Zweck, dem Leben dieſes Thieres. Da kann nichts Unnützes, nichts Ueberflüſſiges, nichts Fehlendes, nichts Zweckwidriges, nichts Dürftiges, oder in ſeiner Art Unvollkommnes, an ihm gefunden werden; ſondern alles Nöthige muß daſeyn, genau ſo weit es nöthig iſt, aber nicht weiter. Denn hier iſt der Meiſter, das Werk und der Stoff Eines und daſſelbe. Daher iſt jeder Organismus ein überſchwänglich vollendetes Meiſterſtück. Hier hat nicht der Wille erſt die Abſicht gehegt, den Zweck erkannt, dann die Mittel ihm angepaßt und den Stoff beſiegt; ſondern ſein Wollen iſt unmittelbar auch der Zweck und unmittelbar das Erreichen: es bedurfte ſonach keiner fremden, erſt zu bezwingenden Mittel: hier war Wollen, Thun und Erreichen Eines und daſſelbe. Daher ſteht der Organismus als ein Wunder da und

iſt keinem Menſchenwerk, das beim Lampenſchein der Erkenntniß erkünſtelt wurde, zu vergleichen *).

Unſere Bewunderung der unendlichen Vollkommenheit und Zweckmäßigkeit in den Werken der Natur beruht im Grunde darauf, daß wir ſie im Sinn unſerer Werke betrachten. Bei dieſen iſt zuvörderſt der Wille zum Werk und das Werk zweierlei: ſodann liegen zwiſchen dieſen beiden ſelbſt noch zwei Andere: erſtlich das dem Willen, an ſich ſelbſt genommen, fremde Medium der Vorſtellung, durch welches er, ehe er ſich hier verwirklicht, hindurchzugehn hat; und zweitens der dem hier wirkenden Willen fremde Stoff, dem eine ihm fremde Form aufgezwungen werden ſoll, welcher er widerſtrebt, weil er ſchon einem andern Willen, nämlich ſeiner Naturbeſchaffenheit, ſeiner forma substantialis, der in ihm ſich ausdrückenden (Platoniſchen) Idee, angehört: er muß alſo erſt überwältigt werden, und wird im Innern ſtets noch widerſtreben, ſo tief auch die künſtliche Form eingedrungen ſeyn mag. Ganz anders ſteht es mit den Werken der Natur, welche nicht, wie jene, eine mittelbare, ſondern eine unmittelbare Manifeſtation des Willens ſind. Hier wirkt der Wille in ſeiner Urſprünglichkeit, alſo erkenntnißlos: der Wille und das Werk ſind durch keine ſie vermittelnde Vorſtellung geſchieden: ſie

---

*) Daher bietet der Anblick jeder Thiergeſtalt uns eine Ganzheit, Einheit, Vollkommenheit und ſtreng durchgeführte Harmonie aller Theile dar, die ſo ganz auf Einem Grundgedanken beruht, daß beim Anblick, ſelbſt der abenteuerlichſten Thiergeſtalt, es Dem, der ſich darin vertieft, zuletzt vorkommt, als wäre ſie die einzig richtige, ja mögliche, und könne es gar keine andere Form des Lebens, als eben dieſe, geben. Hierauf beruht im tiefſten Grunde der Ausdruck „natürlich", wenn wir damit bezeichnen, daß etwas ſich von ſelbſt verſteht und nicht anders ſeyn kann. Von dieſer Einheit war auch Göthe ergriffen, als der Anblick der Seeſchnecken und Taſchenkrebſe zu Venedig ihn veranlaßte auszurufen: „was iſt doch ein Lebendiges für ein köſtliches, herrliches Ding! wie abgemeſſen zu ſeinem Zuſtande, wie wahr, wie ſeyend!" (Leben, Bd. 4, S. 223). Darum kann kein Künſtler dieſe Geſtalt richtig nachahmen, wenn er nicht viele Jahre hindurch ſie zum Gegenſtand ſeines Studiums gemacht hat und in den Sinn und Verſtand derſelben eingedrungen iſt: außerdem ſieht ſein Werk aus, wie zuſammengekleiſtert: es hat zwar alle Theile; aber ihm fehlt das ſie verbindende und zuſammenhaltende Band, der Geiſt der Sache, die Idee, welche die Objektität des urſprünglichen Willensakts iſt, der als dieſe Species ſich darſtellt.

Zuſatz zur 3. Auflage.

ſind Eins. Und ſogar der Stoff iſt mit ihnen Eins: denn die Materie iſt die bloße Sichtbarkeit des Willens. Deshalb finden wir hier die Materie von der Form völlig durchdrungen: vielmehr aber ſind ſie ganz gleichen Urſprungs, wechſelſeitig nur für einander da und inſofern Eins. Daß wir ſie auch hier, wie beim Kunſtwerk, ſondern, iſt eine bloße Abſtraktion. Die reine, abſolut form- und beſchaffenheitsloſe Materie, welche wir als den Stoff des Naturprodukts denken, iſt bloß ein ens rationis und kann in keiner Erfahrung vorkommen. Der Stoff des Kunſtwerks hingegen iſt die empiriſche, mithin bereits geformte Materie. Identität der Form und Materie iſt Charakter des Naturprodukts; Diverſität beider, des Kunſtprodukts*). Weil beim Naturprodukt die Materie die bloße Sichtbarkeit der Form iſt, ſehn wir auch empiriſch die Form als bloße Ausgeburt der Materie auftreten, aus dem Innern derſelben hervorbrechend, in der Kryſtalliſation, in vegetabiliſcher und animaliſcher generatio aequivoca, welche letztere, wenigſtens bei den Epizoen, nicht zu bezweifeln iſt**). — Aus dieſem Grunde läßt ſich auch annehmen, daß nirgends, auf keinem Planeten, oder Trabanten, die Materie in den Zuſtand endloſer Ruhe gerathen werde, ſondern die ihr inwohnenden Kräfte (d. h. der Wille, deſſen bloße Sichtbarkeit ſie iſt) werden der eingetretenen Ruhe ſtets wieder ein Ende machen, ſtets wieder aus ihrem Schlaf erwachen, um als mechaniſche, phyſikaliſche, chemiſche, organiſche Kräfte ihr Spiel von Neuem zu beginnen, da ſie allemal nur auf den Anlaß warten.

Wollen wir aber das Wirken der Natur verſtehn, ſo müſſen wir dies nicht durch Vergleichung mit unſern Werken verſuchen. Das wahre Weſen jeder Thiergeſtalt iſt ein außer der Vorſtel-

---

*) Es iſt eine große Wahrheit, die Bruno ausſpricht (de Immenso et Innummerabili 8, 10): „Ars tractat materiam alienam; natura materiam propriam. Ars circa materiam est; natura interior materiae.“ Noch viel ausführlicher behandelt er ſie della causa, Dial. 3, p. 252 seqq. — Pag. 255 erklärt er die forma substantialis als die Form jedes Naturprodukts, welche daſſelbe iſt mit der Seele. Zuſatz zur 3. Auflage.

**) Alſo bewährt ſich das dictum der Scholaſtik: materia appetit formam. (Vergl. Welt als Wille und Vorſtellung, 3. Aufl. Bd. II, p. 352.) Zuſatz zur 3. Auflage.

lung, mithin auch ihren Formen Raum und Zeit, gelegener Willensakt, der eben deshalb kein Nach- und Nebeneinander kennt, sondern die untheilbarste Einheit hat. Erfaßt nun aber unsre cerebrale Anschauung jene Gestalt und zerlegt gar das anatomische Messer ihr Inneres; so tritt an das Licht der Erkenntniß, was ursprünglich und an sich dieser und ihren Gesetzen fremd ist, in ihr aber nun auch ihren Formen und Gesetzen gemäß sich darstellen muß. Die ursprüngliche Einheit und Untheilbarkeit jenes Willensakts, dieses wahrhaft metaphysischen Wesens, erscheint nun auseinandergezogen in ein Nebeneinander von Theilen und Nacheinander von Funktionen, die aber dennoch sich darstellen als genau verbunden, durch die engste Beziehung auf einander, zu wechselseitiger Hülfe und Unterstützung, als Mittel und Zweck gegenseitig. Der dies so apprehendirende Verstand geräth in Bewunderung über die tief durchdachte Anordnung der Theile und Kombination der Funktionen; weil er die Art, wie er die aus der Vielheit (welche seine Erkenntnißform erst herbeigeführt hat) sich wiederherstellende ursprüngliche Einheit gewahr wird, auch der Entstehung dieser Thierform unwillkührlich unterschiebt. Dies ist der Sinn der großen Lehre Kants, daß die Zweckmäßigkeit erst vom Verstande in die Natur gebracht wird, der demnach ein Wunder anstaunt, das er erst selbst geschaffen hat*). Es geht ihm (wenn ich eine so hohe Sache durch ein triviales Gleichniß erläutern darf) so, wie wenn er darüber erstaunt, daß alle Multiplikationsprodukte der 9 durch Addition ihrer einzelnen Ziffern wieder 9 geben, oder eine Zahl, deren Ziffern addirt 9 betragen; obschon er selbst im Decimalsystem das Wunder sich vorbereitet hat. — Das physikotheologische Argument läßt das Daseyn der Welt in einem Verstande ihrem realen Daseyn vorhergehn und sagt: wenn die Welt zweckmäßig seyn soll, mußte sie als Vorstellung vorhanden seyn, ehe sie ward. Ich aber sage, im Sinne Kants: wenn die Welt Vorstellung seyn soll; so muß sie sich als ein Zweckmäßiges darstellen: und dieses tritt allererst in unserm Intellekt ein.

---

*) Vergl. Welt als Wille und Vorstellung, 3. Aufl. Bd. II, p. 375. Zusatz zur 3. Auflage.

Aus meiner Lehre folgt allerdings, daß jedes Weſen ſein eigenes Werk iſt. Die Natur, die nimmer lügen kann und naiv iſt wie das Genie, ſagt geradezu das Selbe aus, indem jedes Weſen an einem andern, genau ſeines Gleichen, nur den Lebensfunken anzündet und dann vor unſern Augen ſich ſelbſt macht, den Stoff dazu von außen, Form und Bewegung aus ſich ſelbſt nehmend; welches man Wachsthum und Entwickelung nennt. So ſteht auch empiriſch jedes Weſen als ſein eigenes Werk vor uns. Aber man verſteht die Sprache der Natur nicht, weil ſie zu einfach iſt.

Pflanzen-Physiologie.

Ueber die Erscheinung des Willens in Pflanzen rühren die Bestätigungen, welche ich anzuführen habe, hauptsächlich von Franzosen her, welche Nation eine entschieden empirische Richtung hat und nicht gern einen Schritt über das unmittelbar Gegebene hinausgeht. Zudem ist der Berichterstatter Cuvier, der, durch sein starres Beharren bei dem rein Empirischen, Anlaß gab zu dem berühmten Zwiespalt zwischen ihm und Geoffroy St. Hilaire. Es darf uns also nicht wundern, wenn wir hier nicht einer so entschiedenen Sprache begegnen, wie in den früher angeführten deutschen Zeugnissen, und jedes Zugeständniß mit behutsamer Zurückhaltung gemacht sehn.

Cuvier sagt in seiner histoire des progrès des sciences naturelles depuis 1789 jusqu' à ce jour, Vol. 1. 1826. S. 245: „Die Pflanzen haben gewisse anscheinend von selbst entstehende (spontanés) Bewegungen, die sie unter gewissen Umständen zeigen, und welche denen der Thiere bisweilen so ähnlich sind, daß man wohl ihretwegen den Pflanzen eine Art Empfindung und Willen beilegen möchte, welches vorzüglich Diejenigen thun würden, die etwas Aehnliches in den Bewegungen der innern Theile der Thiere sehen wollen. So streben die Wipfel der Bäume stets nach der senkrechten Richtung; es sei denn daß sie sich nach dem Lichte beugen. Ihre Wurzeln gehn dem guten Erdreich und der Feuchtigkeit nach und verlassen, um diese zu finden, den geraden

Weg. Aus dem Einfluß äußerer Ursachen aber sind diese verschiedenen Richtungen nicht erklärlich, wenn man nicht auch eine innere Anlage annimmt, welche erregt zu werden fähig und von der bloßen Thätigkeitskraft in den unorganischen Körpern verschieden ist. — — — — — — Decandolle hat merkwürdige Versuche gemacht, die ihm in den Pflanzen eine Art Gewohnheit dargethan haben, welche durch künstliche Beleuchtung erst nach einer gewissen Zeit überwunden wird. Pflanzen, in einem von Lampen fortwährend erleuchteten Keller eingeschlossen, hörten darum in den ersten Tagen nicht auf, sich beim Eintritt der Nacht zu schließen und am Morgen zu öffnen. Und so giebt es noch andere Gewohnheiten, welche die Pflanzen annehmen und ablegen können. Die Blumen, welche sich bei nassem Wetter schließen, bleiben, wenn es zu lange anhält, endlich offen. Als Herr Desfontaines eine Sensitive im Wagen mit sich führte, zog sie sich, auf das Rütteln, Anfangs zusammen: aber endlich dehnte sie sich wieder aus, wie bei voller Ruhe. Also wirken auch hier Licht, Nässe u. s. w. bloß Kraft einer innern Anlage, welche, durch die Ausübung solcher Thätigkeit selbst, aufgehoben oder verändert werden kann, und die Lebenskraft der Pflanzen ist, wie die der Thiere, der Ermüdung und Erschöpfung unterworfen. Das Hedysarum gyrans ist sonderbar ausgezeichnet durch die Bewegungen, die es bei Tag und Nacht mit seinen Blättern macht, ohne dazu irgend eines Anlasses zu bedürfen. Wenn im Pflanzenreich irgend eine Erscheinung täuschen und an die freiwilligen Bewegungen der Thiere erinnern kann, so ist es sicherlich diese. Broussonet, Silvestre, Cels und Halle haben sie ausführlich beschrieben und gezeigt, daß ihre Thätigkeit allein vom guten Zustande der Pflanze abhängt."

Im 3. Bande desselben Werkes (1828) S. 166 sagt Cuvier: „Herr Dutrochet fügt physiologische Betrachtungen hinzu, in Folge von Versuchen, die er selbst angestellt hat und welche, seiner Meinung nach, beweisen, daß die Bewegungen der Pflanzen spontan sind, d. h. von einem innern Prineip abhängen, welches den Einfluß äußerer Agentien unmittelbar empfängt. Weil er jedoch Anstand nimmt, den Pflanzen Sensibilität beizulegen; so setzt er an die Stelle dieses Worts Nervimotilität." — Ich muß hiebei bemerken, daß was wir durch den Begriff der Spon-

taneität denken, wenn näher untersucht, allemal hinausläuft auf Willensäußerung, von welcher jene demnach nur ein Synonym wäre. Der einzige Unterschied dabei ist, daß der Begriff der Spontaneität aus der äußern Anschauung, der der Willensäußerung aus unserm eigenen Bewußtseyn geschöpft ist. — Von der Gewalt des Dranges dieser Spontaneität, auch in Pflanzen, überliefert uns ein denkwürdiges Beispiel der Cheltenham Examiner, welches die Times vom 2. Juni 1841 wiederholen: „Am letzten Donnerstage haben, in einer unserer volkreichsten Gassen, drei oder vier große Pilze eine Heldenthat ganz neuer Art vollbracht, indem sie, in ihrem eifrigen Streben nach dem Durchbruch in die sichtbare Welt, einen großen Pflasterstein wirklich herausgehoben haben."

In den Mém. de l'acad. d. sciences de l'année 1821, Vol. 5, Par. 1826, sagt Cuvier S. 171. „Seit Jahrhunderten forschen die Botaniker nach, warum ein keimendes Korn, in welche Lage auch immer man es gebracht habe, stets die Wurzel nach unten, den Stengel nach oben sende. Man hat es der Feuchtigkeit, der Luft, dem Licht zugeschrieben: aber keine dieser Ursachen erklärt es. Herr Dutrochet hat Saamenkörner in Löcher gebracht, welche in den Boden eines mit feuchter Erde gefüllten Gefäßes gebohrt waren, und dieses an den Balken eines Zimmers gehängt. Nun sollte man denken, daß der Stengel nach unten gewachsen wäre: aber keineswegs. Die Wurzeln senkten sich in die Luft herab und die Stengel verlängerten sich durch die feuchte Erde hindurch, bis sie deren obere Fläche durchdringen konnten. Nach Herrn Dutrochet nehmen die Pflanzen ihre Richtung vermöge eines innern Princips und keineswegs durch die Anziehung der Körper, zu welchen sie sich begeben. An der Spitze einer auf einem Zapfen vollkommen beweglichen Nadel hatte man ein Mistelkorn befestigt und zum Keimen gebracht, in deren Nähe aber ein Brettchen gestellt: das Korn richtete bald seine Wurzeln nach dem Brettchen hin und in fünf Tagen hatten sie es erreicht, ohne daß die Nadel die geringste Bewegung angenommen hätte. — Zwiebel- und Lauch-Stengel mit ihren Bulben, an finstern Orten niedergelegt, richten sich auf, wiewohl langsamer als im Hellen: sogar im Wasser niedergelegt richten sie sich auf: welches hinlänglich beweist, daß weder Luft noch Feuchtigkeit ihnen ihre

Richtung ertheilen." — C. H. Schultz, in seiner von der Acad. des sciences 1839 gekrönten Preisschrift, sur la circulation dans les plantes, sagt jedoch, er habe Saamenkörner in einem finstern Kasten, mit Löchern unten, keimen lassen und, durch einen unter dem Kasten angebrachten, das Sonnenlicht reflektirenden Spiegel, bewirkt, daß die Pflanzen in umgekehrter Richtung, Krone unten, Wurzel oben, vegetirten.

Im Dictionn. d. sciences naturelles, Artikel Animal, heißt es: „Wenn die Thiere im Aufsuchen ihrer Nahrung Begierde und in der Auswahl derselben Unterscheidungsvermögen an den Tag legen; so sieht man die Wurzeln der Pflanzen ihre Richtung nach der Seite nehmen, wo die Erde am saftreichsten ist, sogar in den Felsen die kleinsten Spalten, die etwas Nahrung enthalten können, aufsuchen: ihre Blätter und Zweige richten sich sorgfältig nach der Seite, wo sie am meisten Luft und Licht finden. Beugt man einen Zweig so, daß die obere Fläche seiner Blätter nach unten kommt; so verdrehen sogar die Blätter ihre Stengel, um in die Lage zurückzukommen, welche der Ausübung ihrer Funktionen am günstigsten ist (d. h. die glatte Seite oben). Weiß man gewiß, daß dies ohne Bewußtseyn vor sich geht?"

F. J. E. Meyen, der, im 3. Bande seines „Neuen Systems der Pflanzenphysiologie", 1839, dem Gegenstande unsrer gegenwärtigen Betrachtung ein sehr ausführliches Kapitel, betitelt „von den Bewegungen und der Empfindung der Pflanzen", gewidmet hat, sagt daselbst, S. 585: „Man sieht nicht selten, daß Kartoffeln, in tiefen und dunkeln Kellern, gegen den Sommer zu, Stengel treiben, welche sich stets den Oeffnungen zuwenden, durch welche das Licht in den Keller fällt, und so lange fortwachsen, bis daß sie den Ort erreichen, der unmittelbar beleuchtet wird. Man hat dergleichen Stengel der Kartoffel von 20 Fuß Länge beobachtet, während diese Pflanze sonst, selbst unter den günstigsten Verhältnissen, kaum 3 bis 4 Fuß hohe Stengel treibt. Es ist interessant den Weg genauer zu betrachten, welchen der Stengel einer solchen im Dunkeln wachsenden Kartoffel nimmt, um endlich das Lichtloch zu erreichen. Der Stengel versucht, sich dem Lichte auf dem kürzesten Wege zu nähern: da er aber nicht fest genug ist, um ohne Unterstützung queer durch die Luft zu wachsen; so fällt er zu Boden und kriecht auf diese Weise bis

zur nächsten Wand, an welcher er alsdann emporsteigt.“ Auch dieser Botaniker wird, a. a. O. S. 576, durch seine Thatsachen zu dem Ausspruch veranlaßt: „wenn wir die freien Bewegungen der Oscillatorien und andrer niederer Pflanzen betrachten; so bleibt wohl nichts übrig, als diesen Geschöpfen eine Art von Willen zuzuerkennen.“

Einen deutlichen Beleg der Willensäußerung in Pflanzen geben die Rankengewächse, welche, wenn keine Stütze zum Anklammern in der Nähe ist, eine solche suchend, ihr Wachsthum immer nach dem schattigsten Ort hin richten, sogar nach einem Stück dunkel gefärbten Papiers, wohin man es auch legen mag: hingegen fliehen sie Glas, weil es glänzt. Sehr artige Versuche hierüber, besonders mit Ampelopsis quinquefolia giebt Ths. Andrew Knight in der philos. Transact. of 1812, welche sich übersetzt finden in der Bibliothèque Britannique, section sciences et arts, Vol. 52, — wiewohl er seinerseits bestrebt ist, die Sache mechanisch zu erklären und nicht zugeben will, daß es eine Willensäußerung sei. Ich berufe mich auf seine Experimente, nicht auf sein Urtheil. Man sollte mehrere stützenlose Rankenpflanzen im Kreise um einen Stamm pflanzen und sehn, ob sie nicht alle centripetal dahin kröchen. — Ueber diesen Gegenstand hat Dutrochet, am 6. Novbr. 1843, in der Académie des sciences einen Aufsatz vorgetragen, sur les mouvements révolutifs spontanés chez les végétaux, welcher, seiner großen Weitschweifigkeit ungeachtet, sehr lesenswerth und in dem compte rendu des séances de l'acad. d. sc. November-Heft 1843 abgedruckt ist. Das Resultat ist, daß bei Pisum sativum (grüne Erbsen), Bryonia alba und Cucumis sativus (Gurke), die Blattstengel, welche den Cirrus (la vrille) tragen, eine sehr langsame Cirkelbewegung in der Luft beschreiben, welche, je nach der Temperatur, in 1 bis 3 Stunden eine Ellipse vollendet, und mittelst welcher sie, aufs Gerathewohl, die festen Körper suchen, um welche, wenn sie solche antreffen, der Cirrus sich wickelt und jetzt die Pflanze, als welche für sich allein nicht stehn kann, trägt. — Sie machen es also, nur viel langsamer, wie die augenlosen Raupen, die mit dem Oberleibe Kreise in der Luft beschreiben, ein Blatt suchend. — Auch über andere Pflanzenbewegungen bringt, in obigem Aufsatz, Dutrochet Manches bei, z. B. daß Stylidium graminifolium, in

Neuholland, in der Mitte der Korolle eine Säule hat, welche die Antheren und das Stigma trägt und sich abwechselnd einbiegt und wieder aufrichtet. Diesem verwandt ist was Treviranus, in seinem Buche „die Erscheinungen und Gesetze des organ. Lebens", Bd. 1, S. 173, beibringt: „so neigen sich, bei Parnassia palustris und Ruta graveolens, die Staubfäden einer nach dem andern, bei Saxifraga tridactylites paarweise, zum Stigma, und richten sich in gleicher Ordnung wieder auf." — Ueber den obigen Gegenstand aber heißt es ebendaselbst, kurz vorher: „Die allgemeinsten der vegetabilischen Bewegungen, die freiwillig zu seyn scheinen, sind das Hinziehn der Zweige und der obern Seite der Blätter nach dem Lichte und nach feuchter Wärme, und das Winden der Schlingepflanzen um eine Stütze. Besonders in der letztern Erscheinung äußert sich etwas Aehnliches den Bewegungen der Thiere. Die Schlingepflanze beschreibt zwar, sich selbst überlassen, bei ihrem Wachsthum, mit den Spitzen der Zweige Kreise, und erreicht, vermöge dieser Art des Wachsthums, einen Gegenstand, der in ihrer Nähe ist. Allein es ist doch keine bloß mechanische Ursache, was sie veranlaßt, ihr Wachsthum der Gestalt des Gegenstandes, zu welchem sie gelangt, anzupassen. Die Cuscuta windet sich nicht um Stützen jeder Art, nicht um thierische Theile, todte vegetabilische Körper, Metalle und andre unorganische Materie, sondern nur um lebende Pflanzen, und auch nicht um Gewächse jeder Art, z. B. nicht um Moose, sondern nur um solche, woraus sie, durch ihre Papillen, die ihr angemessene Nahrung ziehn kann, und von diesen wird sie schon in einiger Entfernung angezogen."*) — Besonders zur Sache aber

*) Braudis „über Leben und Polarität" 1836, S. 88, sagt: „Die Wurzeln der Felsenpflanzen suchen die nährende Dammerde in den feinsten Spalten der Felsen. Die Wurzeln der Pflanzen schlingen sich um einen nährenden Knochen in dichten Haufen. Ich sah eine Wurzel, deren weiteren Wachsthum in die Erde eine alte Schuhsohle hinderte: sie theilte sich in so zahlreiche Fasern, als die Schuhsohle Löcher hatte, womit sie früher genäht war: sobald diese Fasern aber das Hinderniß überwunden hatten und durch die Löcher gewachsen waren, vereinigten sie sich wieder in einen Wurzelstamm." Seite 87 sagt er: „Wenn Sprengels Beobachtungen sich bestätigen, werden (von den Pflanzen) sogar Mittelrelationen percipirt, um diesen Zweck (Befruchtung) zu erreichen: nämlich die Antheren der Nigella biegen sich herab,

iſt folgende ſpeeielle Beobachtung, mitgetheilt im Farmer's Magazine, und unter dem Titel vegetable instinct wiederholt in den Times vom 13. Juli 1848: „Wenn an eine beliebige Seite des Stengels eines jungen Kürbiſſes, oder der großen Gartenerbſen, innerhalb 6 Zoll Entfernung, eine Schaale mit Waſſer geſtellt wird; ſo wird, im Verlaufe der Nacht, der Stengel ſich dieſer nähern und am Morgen mit einem ſeiner Blätter auf dem Waſſer ſchwimmend gefunden werden. Dieſen Verſuch kann man allnächtlich fortſetzen, bis die Pflanze anfängt in die Frucht zu ſchießen. — Wird ein Stecken innerhalb 6 Zoll Entfernung von einem jungen convolvolus aufgeſtellt; ſo wird dieſer ihn finden, auch wenn man täglich die Stelle des Steckens wechſelt. Hat er ſich um den Stecken ein Stück weit hinaufgewunden, und man wickelt ihn ab und windet ihn in entgegengeſetzter Richtung wieder um den Stecken; ſo wird er in ſeine urſprüngliche Stellung zurückkehren, oder im Streben danach ſein Leben laſſen. Dennoch aber, wenn zwei dieſer Pflanzen, ohne einen Stecken, darum ſie ſich winden könnten, nahe an einander wachſeu; ſo wird eine von ihnen die Richtung ihrer Spirale ändern und ſie werden ſich um einander wickeln. — Duhamel legte einige welſche Bohnen in einen mit feuchter Erde gefüllten Cylinder: nach kurzer Zeit fingen ſie an zu keimen und trieben natürlich die plumula aufwärts zum Lichte und die radicula abwärts in den Boden. Nach wenigen Tagen wurde der Cylinder um ein Viertel ſeines Umfangs gedreht, und dies wieder und nochmals, bis der Cylinder ganz herumgekommen war. Nun wurden die Bohnen aus der Erde genommen; wo es ſich fand, daß Beides, plumula und radicula, ſich bei jeder Umwälzung gebogen hatten, um ſich derſelben anzupaſſen, die eine ſich bemühend ſenkrecht aufzuſteigen, die andre abwärts zu gehn, wodurch ſie eine vollkommene Spirale gebildet hatten. Aber wiewohl das natürliche Streben der Wurzeln abwärts geht, ſo werden ſie doch, wenn der Boden unten trocken iſt und irgend eine feuchte Subſtanz höher liegt, aufwärts ſteigen, dieſe zu erreichen."

---

um ihren Pollen auf den Rücken der Biene zu bringen; und dann biegen die Piſtille ſich auf dieſelbe Weiſe, um es von dem Rücken der Biene aufzunehmen." Zuſatz zur 3. Auflage.

In Frorieps Notizen, Jahrg. 1833, Nr. 832 steht ein kurzer Aufsatz über Lokomotivität der Pflanzen: im schlechten Erdreich, dem guten nahe stehend, senken manche Pflanzen einen Zweig in das gute: nachher verdorrt die ursprüngliche Pflanze: aber der Zweig gedeiht und wird jetzt selbst die Pflanze. Mittelst dieses Vorgangs ist eine Pflanze von einer Mauer herabgeklettert.

In derselben Zeitschrift, Jahrg. 1835, Nr. 981 findet man die Uebersetzung einer Mittheilung des Prof. Daubeny zu Oxford (aus dem Edinb. new philos. Journ. Apr.—Jul. 1835), der durch neue und sehr sorgfältige Versuche es gewiß macht, daß die Pflanzenwurzeln, wenigstens bis zu einem gewissen Grade, die Fähigkeit haben, unter den ihrer Oberfläche dargebotenen erdigen Stoffen eine Wahl zu treffen.*)

---

*) Hieher gehört endlich auch eine ganz anderartige, von dem Französischen Akademiker Babinet, in einem Aufsatz über die Jahreszeiten auf den Planeten, gegebene Auseinandersetzung, welche man in der Revue des deux Mondes vom 15. Jan. 1856 findet und von der ich hier das Hauptsächliche deutsch wiedergeben will. Die Absicht derselben ist eigentlich, die bekannte Thatsache, daß die Cerealien nur in den gemäßigten Klimaten gedeihen, auf ihre nächste Ursache zurückzuführen. „Wenn das Getraide nicht nothwendig im Winter absterben müßte, sondern eine perennirende Pflanze wäre; so würde es nicht in die Aehre schießen, folglich keine Ernte geben. In den warmen Ländern Afrika's, Asiens und Amerika's, wo kein Winter die Cerealien tödtet, lebt ihre Pflanze so fort, wie bei uns das Gras: sie vermehrt sich durch Schößlinge, bleibt stets grün und bildet weder Aehren, noch Saamen. — In den kalten Klimaten hingegen scheint der Organismus der Pflanze, vermöge eines unbegreiflichen Wunders, die Nothwendigkeit, durch den Saamenzustand zu gehn, um nicht, in der kalten Jahreszeit, ganz auszusterben, vorherzufühlen. (L'organisme de la plante, par un inconcevable miracle, semble préssentir la nécessité de passer par l'état de graine, pour ne pas périr complètement pendant la saison rigoureuse.) — Auf analoge Weise liefern in den tropischen Ländern, z. B. auf Jamaika, diejenigen Landstriche Getraide, welche eine „dürre Jahreszeit", d. h. eine Zeit, wo alle Pflanzen verdorren, haben; weil hier die Pflanze, aus dem selben organischen Vorgefühl (par le même préssentiment organique), beim Herannahen der Jahreszeit, in der sie verdorren muß, sich beeilt, in den Saamen zu schießen, um sich fortzupflanzen." In der von dem Verfasser als unbegreifliches Wunder dargelegten Thatsache erkennen wir eine Aeußerung des Willens der Pflanze in erhöhter Potenz, indem er hier als Wille der Gattung auftritt und auf analoge Weise, wie in den Instinkten mancher Thiere, Anstalten für die Zukunft trifft, ohne dabei von einer Erkenntniß derselben geleitet zu seyn. Wir sehn hier die Pflanze im war-

Endlich will ich nicht unbemerkt lassen, daß schon Platon den Pflanzen Begierden, επιθυμιας, also Willen beilegt. (Tim. p. 403. Bip.) Ich habe jedoch die Lehren der Alten über diesen Gegenstand bereits erörtert in meinem Hauptwerk, Bd. 2, Kap. 23, welches Kapitel überhaupt als Ergänzung des gegenwärtigen zu benutzen ist.

Das Zögern und die Zurückhaltung, mit der wir die hier angeführten Schriftsteller daran gehn sehn, den sich nun doch einmal empirisch kund gebenden Willen den Pflanzen zuzuerkennen, entspringt daraus, daß auch sie befangen sind in der alten Meinung, daß Bewußtseyn Erforderniß und Bedingung des Willens sei: jenes aber haben die Pflanzen offenbar nicht. Daß der Wille das Primäre und daher von der Erkenntniß, mit welcher, als dem Sekundären, erst das Bewußtseyn eintritt, unabhängig sei, ist ihnen nicht in den Sinn gekommen. Von der Erkenntniß, oder Vorstellung, haben die Pflanzen bloß ein Analogon, ein Surrogat; aber den Willen haben sie wirklich und ganz unmittelbar selbst: denn er, als das Ding an sich, ist das Substrat ihrer Erscheinung, wie jeder. Man kann, realistisch verfahrend und demnach vom Objektiven ausgehend, auch sagen: Das, was in der vegetabilischen Natur und dem thierischen Organismus lebt und treibt, wenn es sich, auf der Stufenleiter der Wesen, allmälig so weit gesteigert hat, daß das Licht der Erkenntniß un-

---

men Klima einer weitläufigen Veranstaltung sich überheben, zu welcher nur das kalte Klima sie genöthigt hatte. Ganz das Selbe thun, im analogen Fall, die Thiere, und zwar die Bienen, von denen Leroy, in seinem vortrefflichen Buche Lettres philosophiques sur l'intelligence des animaux (im 3. Briefe, S. 231) berichtet, daß sie, nach Südamerika gebracht, im ersten Jahre, wie in der Heimath, Honig eingesammelt und ihre Zellen gebaut hätten; als sie aber allmälig inne wurden, daß hier die Pflanzen das ganze Jahr hindurch blühen, haben sie ihre Arbeit eingestellt. — Eine, jener Veränderung der Fortpflanzungsweise des Getraides analoge Thatsache liefert die Thierwelt, in den, wegen ihrer anomalen Fortpflanzung längst berühmten Aphiden. Bekanntlich pflanzen diese, 10—12 Generationen hindurch, sich ohne Befruchtung fort, und zwar durch eine Abart des ovoviviparen Hergangs. So geht es den ganzen Sommer hindurch: aber im Herbst erscheinen die Männchen, die Begattung geht vor sich, und Eier werden gelegt, als Winterquartier für die ganze Species, da ja diese nur in solcher Gestalt den Winter überstehn kann. Zusatz zur 3. Auflage.

mittelbar darauf fällt, ſtellt ſich, im nunmehr entſtandenen Bewußtſeyn, als Wille dar und wird hier unmittelbarer, folglich beſſer, als irgendwo ſonſt erkannt; welche Erkenntniß daher den Schlüſſel zum Verſtändniß alles tiefer Stehenden abgeben muß. Denn in ihr iſt das Ding an ſich durch keine andere Form mehr verhüllt, als allein durch die der unmittelbarſten Wahrnehmung. Dieſe unmittelbare Wahrnehmung des eigenen Wollens iſt es, was man den innern Sinn genannt hat. An ſich iſt der Wille wahrnehmungslos und bleibt es im unorganiſchen und im Pflanzen-Reiche. Wie die Welt trotz der Sonne finſter bliebe, wenn keine Körper dawären, das Licht derſelben zurückzuwerfen, oder wie die Vibration einer Saite der Luft und ſelbſt irgend eines Reſonanzbodens bedarf, um zum Klange zu werden; ſo wird der Wille erſt durch den Zutritt der Erkenntniß ſich ſeiner ſelbſt bewußt: die Erkenntniß iſt gleichſam der Reſonanzboden des Willens und der dadurch entſtehende Ton das Bewußtſeyn. Dieſes Sich-ſeiner-ſelbſt-bewußtwerden des Willens hat man dem ſogenannten innern Sinn zugeſchrieben; weil es unſer erſtes und unmittelbares Erkennen iſt. Das Objekt dieſes innern Sinnes können bloß die verſchiedenartigen Regungen des eigenen Willens ſeyn: denn das Vorſtellen kann nicht ſelbſt wieder wahrgenommen werden; ſondern höchſtens nur in der vernünftigen Reflexion, dieſer zweiten Potenz der Vorſtellung, alſo in abstracto, nochmals zum Bewußtſeyn kommen. Daher denn auch das einfache Vorſtellen (Anſchauen) zum eigentlichen Denken, d. h. dem Erkennen in abſtrakten Begriffen, ſich verhält wie das Wollen an ſich zum Innewerden dieſes Wollens, d. i. dem Bewußtſeyn. Deshalb tritt ganz klares und deutliches Bewußtſeyn des eigenen, wie des fremden Daſeyns erſt mit der Vernunft (dem Vermögen der Begriffe) ein, welche den Menſchen über das Thier ſo hoch erhebt, wie das bloß anſchauende Vorſtellungsvermögen dieſes über die Pflanze. Was nun, wie dieſe, keine Vorſtellung hat, nennen wir bewußtlos und denken es als vom Nichtſeienden wenig verſchieden, indem es ſein Daſeyn eigentlich nur im fremden Bewußtſeyn, als deſſen Vorſtellung, habe. Dennoch fehlt ihm nicht das Primäre des Daſeyns, der Wille, ſondern bloß das Sekundäre: aber uns ſcheint ohne dieſes das Primäre, welches doch das Seyn des Dinges an ſich iſt, ins Nichts überzugehn. Ein bewußtloſes Da-

seyn wissen wir unmittelbar nicht deutlich vom Nichtseyn zu unterscheiden; obwohl der tiefe Schlaf uns die eigene Erfahrung darüber giebt.

Erinnern wir uns aus dem vorhergehenden Abschnitte, daß bei den Thieren das Erkenntnißvermögen, wie jedes andere Organ, nur zum Behuf ihrer Erhaltung eingetreten ist und daher in genauem und unzählige Stufen zulassendem Verhältniß zu den Bedürfnissen jeder Thierart steht; dann werden wir begreifen, daß die Pflanze, da sie so sehr viel weniger Bedürfnisse hat, als das Thier, endlich gar keiner Erkenntniß mehr bedarf. Dieserhalb eben ist, wie ich oft gesagt habe, das Erkennen, wegen der dadurch bedingten Bewegung auf Motive, der wahre und die wesentliche Gränze bezeichnende Charakter der Thierheit. Wo diese aufhört, verschwindet die eigentliche Erkenntniß, deren Wesen uns aus eigener Erfahrung so wohl bekannt ist, und wir können uns, von diesem Punkt an, das den Einfluß der Außenwelt auf die Bewegungen der Wesen Vermittelnde nur noch durch Analogie faßlich machen. Hingegen bleibt der Wille, den wir als die Basis und den Kern jedes Wesens erkannt haben, stets und überall, einer und derselbe. Auf der niedrigeren Stufe der Pflanzenwelt, wie auch des vegetativen Lebens im thierischen Organismus, vertritt nun, als Bestimmungsmittel der einzelnen Aeußerungen dieses überall vorhandenen Willens und als das Vermittelnde zwischen der Außenwelt und den Veränderungen eines solchen Wesens, Reiz und zuletzt im Unorganischen physische Einwirkung überhaupt, die Stelle der Erkenntniß, und stellt sich, wenn die Betrachtung, wie hier, von oben herabschreitet, als ein Surrogat der Erkenntniß, mithin als ein ihr bloß Analoges dar. Wir können nicht sagen, daß die Pflanzen Licht und Sonne eigentlich wahrnehmen: allein wir sehn, daß sie die Gegenwart oder Abwesenheit derselben verschiedentlich spüren, daß sie sich nach ihnen neigen und wenden, und wenn freilich meistentheils diese Bewegung mit der ihres Wachsthums zusammenfällt, wie die Rotation des Mondes mit seinem Umlauf; so ist sie darum doch nicht weniger, als eben diese, vorhanden, und die Richtung jenes Wachsens wird durch das Licht eben so, wie eine Handlung durch ein Motiv, bestimmt und planmäßig modifizirt, desgleichen bei den rankenden, sich anklammernden Pflanzen durch die vorgefundene

Stütze, deren Ort und Gestalt. Weil also die Pflanze doch überhaupt Bedürfnisse hat, wenngleich nicht solche, die den Aufwand eines Sensoriums und Intellekts erforderten, so muß etwas Analoges an die Stelle treten, um den Willen in den Stand zu setzen, wenigstens die sich ihm darbietende Befriedigung zu ergreifen, wenn auch nicht sie aufzusuchen. Dieses nun ist die Empfänglichkeit für Reiz, deren Unterschied von der Erkenntniß ich so aussprechen möchte, daß bei der Erkenntniß das als Vorstellung sich darstellende Motiv und der darauf erfolgende Willensakt deutlich von einander gesondert bleiben, und zwar um so deutlicher, je vollkommner der Intellekt ist; — bei der bloßen Empfänglichkeit für Reiz hingegen das Empfinden des Reizes von dem dadurch veranlaßten Wollen nicht mehr zu unterscheiden ist und beide in Eins verschmelzen. Endlich in der unorganischen Natur hört auch die Empfänglichkeit für Reiz auf, deren Analogie mit der Erkenntniß nicht zu verkennen ist: es bleibt jedoch verschiedenartige Reaktion jedes Körpers auf verschiedenartige Einwirkung: diese stellt sich nun, für den von oben herabschreitenden Gang unsrer Betrachtung, auch hier noch als Surrogat der Erkenntniß dar. Reagirt der Körper verschieden; so muß auch die Einwirkung verschieden seyn und eine verschiedene Affektion in ihm hervorrufen, die, in aller ihrer Dumpfheit, doch noch entfernte Analogie mit der Erkenntniß hat. Wenn also z. B. eingeschlossenes Wasser endlich einen Durchbruch findet, den es begierig benutzt, tulmultuarisch dahin sich drängend; so erkennt es ihn allerdings nicht, so wenig als die Säure das hinzugetretene Alkali, für welches sie das Metall fahren läßt, wahrnimmt, oder die Papierflocke den geriebenen Bernstein, zu welchem sie springt: aber dennoch müssen wir eingestehn, daß Das, was in allen diesen Körpern so plötzliche Veränderungen veranlaßt, noch immer eine gewisse Aehnlichkeit haben muß mit Dem, was in uns vorgeht, wenn ein unerwartetes Motiv eintritt. Früher haben Betrachtungen dieser Art mir gedient, den Willen in allen Dingen nachzuweisen: jetzt aber stelle ich sie an, um zu zeigen, als zu welcher Sphäre gehörig die Erkenntniß sich darstellt, wenn man sie nicht, wie gewöhnlich, von Innen aus, sondern realistisch, von einem außer ihr selbst gelegenen Standpunkt, als ein Fremdes betrachtet, also den objektiven Gesichts-

punkt für sie gewinnt, der zur Ergänzung des subjektiven von höchster Wichtigkeit ist*). Wir sehn, daß sie alsdann sich darstellt als das Medium der Motive, d. i. der Kausalität auf erkennende Wesen, also als Das, was die Veränderung von außen empfängt, auf welche die von innen erfolgen muß, das Vermittelnde zwischen beiden. Auf dieser schmalen Linie nun schwebt die Welt als Vorstellung, d. h. diese ganze in Raum und Zeit ausgebreitete Körperwelt, die als solche nirgends als in Gehirnen vorhanden seyn kann; so wenig wie die Träume, als welche, für die Zeit ihrer Dauer, eben so dastehn. Was dem Thier und dem Menschen die Erkenntniß als Medium der Motive leistet, das Selbe leistet den Pflanzen die Empfänglichkeit für Reiz, den unorganischen Körpern die für Ursachen jeder Art, und genau genommen ist das Alles bloß dem Grade nach verschieden. Denn ganz allein in Folge davon, daß beim Thier, nach Maaßgabe seiner Bedürfnisse, die Empfänglichkeit für äußere Eindrücke sich gesteigert hat bis dahin, wo zu ihrem Behuf ein Nervensystem und Gehirn sich entwickeln muß, entsteht, als eine Funktion dieses Gehirns, das Bewußtseyn und in ihm die objektive Welt, deren Formen (Zeit, Raum, Kausalität) die Art sind, wie diese Funktion vollzogen wird. Wir finden also die Erkenntniß ursprünglich ganz auf das Subjektive berechnet, bloß zum Dienste des Willens bestimmt, folglich ganz sekundärer und untergeordneter Art, ja, gleichsam nur per accidens eintretend als Bedingung der auf der Stufe der Thierheit nothwendig gewordenen Einwirkung bloßer Motive, statt der Reize. Das bei dieser Gelegenheit eintretende Bild der Welt in Raum und Zeit ist bloß der Plan, auf welchem die Motive als Zwecke sich darstellen: es bedingt auch den räumlichen und kausalen Zusammenhang der angeschauten Objekte unter einander, ist aber dennoch bloß das Vermittelnde zwischen dem Motiv und dem Willensakt. Welch ein Sprung wäre es nun, dieses Bild der Welt, welches auf solche Art, accidentell, im Intellekt, d. i. der Gehirnfunktion thierischer Wesen, entsteht, indem die Mittel zu ihren Zwecken sich ihnen darstellen und so einer solchen Ephemere ihr Weg auf ihrem

*) Vergl. Welt als W. u. V. Bd. 2, Kap. 22: „Objektive Ansicht des Intellekts."

Planeten sich aufhellt, — dieses Bild, sage ich, dieses bloße Gehirnphänomen, für das wahre letzte Wesen der Dinge (Ding an sich) und die Verkettung seiner Theile für die absolute Weltordnung (Verhältnisse der Dinge an sich) zu halten, und anzunehmen, daß jenes Alles auch unabhängig vom Gehirn vorhanden wäre! Diese Annahme muß uns hier als im höchsten Grade übereilt und vermessen erscheinen: und doch ist sie der Grund und Boden, worauf alle Systeme des Vorkantischen Dogmatismus aufgebaut werden: denn sie ist die stillschweigende Voraussetzung aller ihrer Ontologie, Kosmologie und Theologie, wie auch aller aeternarum veritatum, worauf sie sich dabei berufen. Jener Sprung nun aber wurde stets stillschweigend und unbewußt gemacht: ihn uns zum Bewußtseyn gebracht zu haben, ist eben Kants unsterbliche Leistung.

Durch unsre gegenwärtige realistische Betrachtungsweise gewinnen wir also hier unerwartet den objektiven Gesichtspunkt für Kants große Entdeckungen und kommen auf dem Wege empirisch-physiologischer Betrachtung dahin, von wo seine transscendental-kritische ausgeht. Diese nämlich nimmt zu ihrem Standpunkt das Subjektive und betrachtet das Bewußtseyn als ein Gegebenes: aber aus diesem selbst und seiner a priori gegebenen Gesetzlichkeit erlangt sie das Resultat, daß was darin vorkommt nichts weiter, als bloße Erscheinung, seyn kann. Wir hingegen sehn von unserm realistischen, äußern, das Objektive, die Naturwesen, als das schlechthin Gegebene nehmenden Standpunkt aus, was der Intellekt seinem Zweck und Ursprung nach ist und zu welcher Klasse von Phänomenen er gehört: daraus erkennen wir (in sofern a priori) daß er auf bloße Erscheinungen beschränkt seyn muß, und daß was in ihm sich darstellt immer nur ein hauptsächlich subjektiv Bedingtes, also ein mundus phaenomenon seyn kann, nebst der ebenfalls subjektiv bedingten Ordnung des Nexus der Theile desselben, nie aber ein Erkennen der Dinge nach dem, was sie an sich seyn und wie sie an sich zusammenhängen mögen. Wir haben nämlich im Zusammenhange der Natur das Erkenntnißvermögen als ein Bedingtes gefunden, dessen Aussagen eben deshalb keine unbedingte Gültigkeit haben können. Nach dem Studium der Kritik der reinen Vernunft, welcher unser Standpunkt wesentlich fremd ist, muß es Dem,

der sie verstanden hat, doch noch vorkommen, als habe die Natur den Intellekt absichtlich zu einem Vexierspiegel bestimmt und spiele Versteck mit uns. Wir aber sind jetzt auf unserm realistisch-objektiven Wege, d. h. ausgehend von der objektiven Welt als dem Gegebenen, zu dem selben Resultat gelangt, welches Kant auf dem idealistisch-subjektiven Wege, d. h. durch Betrachtung des Intellekts selbst, wie er das Bewußtseyn konstituirt, erhielt: und da hat sich uns ergeben, daß die Welt als Vorstellung auf der schmalen Linie schwebt zwischen der äußern Ursache (Motiv) und der hervorgerufenen Wirkung (Willensakt) bei erkennenden (thierischen) Wesen, als bei welchen das deutliche Auseinandertreten beider erst anfängt. Ita res accendent lumina rebus. Erst durch dieses Erreichen auf zwei ganz entgegengesetzten Wegen erhält das große von Kant erlangte Resultat seine volle Deutlichkeit, und sein ganzer Sinn wird klar, indem es so von zwei Seiten beleuchtet erscheint. Unser objektiver Standpunkt ist ein realistischer und daher bedingter, sofern er, die Naturwesen als gegeben nehmend, davon absieht, daß ihre objektive Existenz einen Intellekt voraussetzt, in welchem zunächst sie als dessen Vorstellung sich finden: aber Kants subjektiver und idealistischer Standpunkt ist ebenfalls bedingt, sofern er von der Intelligenz ausgeht, welche doch selbst die Natur zur Voraussetzung hat, in Folge von deren Entwickelung bis zu thierischen Wesen sie allererst eintreten kann. — Diesen unsern realistisch-objektiven Standpunkt festhaltend kann man Kants Lehre auch so bezeichnen, daß nachdem Locke, um die Dinge an sich zu erkennen, von den Dingen, wie sie erscheinen, den Antheil der Sinnesfunktionen, unter dem Namen der sekundären Eigenschaften, abgezogen hatte, Kant, mit unendlich größerm Tiefsinn, den ungleich beträchtlichern Antheil der Gehirnfunktion abzog, welcher eben die primären Eigenschaften Locke's befaßt. Ich aber habe hier nur noch gezeigt, warum das Alles sich so verhalten muß, indem ich die Stelle nachwies, die der Intellekt im Zusammenhange der Natur einnimmt, wenn man, realistisch, vom Objektiven als dem Gegebenen ausgeht, dabei aber den allein ganz unmittelbar bewußten Willen, dieses wahre που στω der Metaphysik, zum Stützpunkte nimmt als das ursprünglich Reale, von welchem alles Andere nur die Erscheinung ist. Dieses zu ergänzen dient noch Folgendes.

Oben erwähnte ich, daß, wo Erkenntniß Statt findet, das als Vorstellung auftretende Motiv und der darauf erfolgende Willensakt um so deutlicher von einander gesondert bleiben, je vollkommener der Intellekt ist, also je höher hinauf wir in der Reihe der Wesen gegangen sind. Dies bedarf einer nähern Erklärung. Wo noch bloßer Reiz die Willensthätigkeit erregt und es noch zu keiner Vorstellung kommt, also bei Pflanzen, ist das Empfangen des Eindrucks vom Bestimmtwerden durch denselben noch gar nicht getrennt. In den allerniedrigsten thierischen Intelligenzen, bei Radiarien, Akalephen, Acephalen u. dgl., ist es nur wenig anders: ein Fühlen des Hungers, ein dadurch erregtes Aufpassen, ein Wahrnehmen der Beute und Schnappen danach macht hier noch den ganzen Inhalt des Bewußtseyns aus, ist aber dennoch die erste Dämmerung der Welt als Vorstellung, deren Hintergrund, d. h. Alles außer dem jedes Mal wirkenden Motiv, hier noch völlig dunkel bleibt. Auch sind, dem entsprechend, die Sinnesorgane höchst unvollkommen und unvollständig, da sie einem embryonischen Verstande nur äußerst wenige Data zur Anschauung zu liefern haben. Ueberall jedoch, wo Sensibilität ist, begleitet sie schon ein Verstand, d. h. das Vermögen, die empfundene Wirkung auf eine äußere Ursache zu beziehn: ohne dieses wäre die Sensibilität überflüssig und nur eine Quelle zweckloser Schmerzen. Höher hinauf in der Reihe der Thiere stellen sich immer mehr und vollkommnere Sinne ein, bis sie alle fünf dasind; welches bei wenigen wirbellosen Thieren, durchgängig aber erst bei den Vertebraten eintritt. Gleichmäßig entwickelt sich das Gehirn und seine Funktion, der Verstand: nun stellt das Objekt sich deutlicher und vollständiger dar, sogar schon als im Nexus mit andern Objekten stehend; weil zum Dienste des Willens auch schon Beziehungen der Objekte aufzufassen sind: dadurch gewinnt die Welt der Vorstellung einigen Umfang und Hintergrund. Aber noch immer geht die Apprehension nur so weit, als der Dienst des Willens es erfordert: die Wahrnehmung und das Sollicitirtwerden durch dieselbe sind nicht rein auseinandergehalten: das Objekt wird nur sofern es Motiv ist aufgefaßt. Sogar die klügern Thiere sehen an den Objekten nur was sie angeht, d. h. was auf ihr Wollen Bezug hat, oder allenfalls noch, was künftig solchen haben kann; wie denn in letzterer Hin-

ſicht z. B. die Katzen beſtrebt ſind, ſich eine genaue Kenntniß des Lokals zu erwerben, und der Fuchs, Verſtecke für künftige Beute auszuſpüren. Aber gegen alles Andre ſind ſie unempfänglich: vielleicht hat noch nie ein Thier den geſtirnten Himmel ins Auge gefaßt: mein Hund ſprang ſehr erſchrocken auf, als er zufällig zum erſten Mal die Sonne erblickt hatte. Bei den allerklügſten und noch durch Zähmung gebildeten Thieren ſtellt ſich bisweilen die erſte ſchwache Spur einer antheilsloſen Auffaſſung der Umgebung ein: Hunde bringen es ſchon bis zum Gaffen: man ſieht ſie ſich ans Fenſter ſetzen und aufmerkſam Alles was vorübergeht mit ihren Blicken begleiten: Affen ſchauen bisweilen umher, als ob ſie über die Umgebung ſich zu beſinnen ſtrebten. Erſt im Menſchen tritt Motiv und Handlung, Vorſtellung und Wille, ganz deutlich auseinander. Dies hebt aber nicht ſofort die Dienſtbarkeit des Intellekts unter dem Willen auf. Der gewöhnliche Menſch faßt an den Dingen doch nur Das recht deutlich auf, was, direkt oder indirekt, irgend eine Beziehung auf ihn ſelbſt (Intereſſe für ihn) hat: beim Uebrigen wird ſein Intellekt unüberwindlich träge: es bleibt daher im Hintergrund, tritt nicht mit voller ſtrahlender Deutlichkeit ins Bewußtſeyn. Die philoſophiſche Verwunderung und das künſtleriſche Ergriffenſeyn von der Erſcheinung bleiben ihm ewig fremd, was er auch thun mag: ihm ſcheint im Grunde ſich Alles von ſelbſt zu verſtehn. Völlige Ablöſung und Sonderung des Intellekts vom Willen und ſeinem Dienſt iſt der Vorzug des Genies, wie ich dies im äſthetiſchen Theile meines Werks ausführlich gezeigt habe. Genialität iſt Objektivität. Die reine Objektivität und Deutlichkeit, mit welcher die Dinge ſich in der Anſchauung (dieſem fundamentalen und gehaltreichſten Erkennen) darſtellen, ſteht wirklich jeden Augenblick im umgekehrten Verhältniß des Antheils, den der Wille an denſelben Dingen nimmt, und willenloſes Erkennen iſt die Bedingung, ja, das Weſen aller äſthetiſchen Auffaſſung. Warum ſtellt ein gewöhnlicher Maler, trotz aller Mühe, die Landſchaft ſo ſchlecht dar? Weil er ſie nicht ſchöner ſieht. Und warum ſieht er ſie nicht ſchöner? Weil ſein Intellekt nicht genugſam von ſeinem Willen geſondert iſt. Der Grad dieſer Sonderung ſetzt große intellektuelle Unterſchiede zwiſchen Menſchen: denn das Erkennen iſt um ſo reiner und folglich um ſo objektiver und richtiger, je

mehr es sich vom Willen losgemacht hat; wie die Frucht die beste ist, welche keinen Beigeschmack vom Boden hat, auf dem sie gewachsen.

Dies so wichtige, wie interessante Verhältniß verdient wohl, daß wir, durch einen Rückblick auf die ganze Skala der Wesen, es zu größerer Deutlichkeit erheben und uns den allmäligen Uebergang vom unbedingt Subjektiven zu den höchsten Graden der Objektivität des Intellekts daran vergegenwärtigen. Unbedingt subjektiv nämlich ist die unorganische Natur, als bei welcher noch durchaus keine Spur von Bewußtseyn der Außenwelt vorhanden ist. Steine, Blöcke, Eisschollen, auch wenn sie aufeinander fallen, oder gegen einander stoßen und reiben, haben kein Bewußtseyn von einander und von einer Außenwelt. Jedoch erfahren auch sie schon eine Einwirkung von außen, welcher gemäß ihre Lage und Bewegung sich ändert, und die man demnach als den ersten Schritt zum Bewußtseyn betrachten kann. Obgleich nun auch die Pflanzen noch kein Bewußtseyn der Außenwelt haben, sondern das in ihnen vorhandene bloße Analogon eines Bewußtseyns als ein dumpfer Selbstgenuß zu denken ist; so sehn wir sie doch alle das Licht suchen, viele von ihnen Blume oder Blätter täglich der Sonne zuwenden, sodann Rankenpflanzen zu einer sie nicht berührenden Stütze hinkriechen, und endlich einzelne Species sogar eine Art Irritabilität äußern: unstreitig also ist schon eine Verbindung und Verhältniß zwischen ihrer, selbst nicht unmittelbar sie berührenden, Umgebung und ihren Bewegungen vorhanden, welches wir demnach als ein schwaches Analogon der Perception ansprechen müssen. Mit der Thierheit allererst tritt entschiedene Pereeption, d. i. Bewußtseyn von andern Dingen, als Gegensatz zum erst dadurch entstehenden deutlichen Selbstbewußtseyn, ein. Hierin eben besteht der Charakter der Thierheit, im Gegensatz der Pflanzen-Natur. In den untersten Thierklassen ist dies Bewußtseyn der Außenwelt sehr beschränkt und dumpf: es wird deutlicher und ausgedehnter mit den zunehmenden Graden der Intelligenz, welche selbst wieder sich nach den Graden des Bedürfnisses des Thieres richten; und so nun geht es, die ganze lange Skala der Thierreihe hinauf, bis zum Menschen, in welchem das Bewußtseyn der Außenwelt seinen Gipfel erreicht und demgemäß die Welt sich deutlicher und vollständiger, als irgendwo, dar-

stellt. Aber selbst hier noch hat die Klarheit des Bewußtseyns unzählige Grade, nämlich vom stumpfsten Dummkopf bis zum Genie. Selbst in den Normalköpfen hat die objektive Perception der Außendinge noch immer einen beträchtlichen subjektiven Anstrich: das Erkennen trägt durchweg noch den Charakter, daß es bloß zum Behuf des Wollens dasei. Je eminenter der Kopf, desto mehr verliert sich Dieses und desto reiner objektiv stellt die Außenwelt sich dar, bis sie zuletzt, im Genie, die vollkommne Objektivität erreicht, vermöge welcher aus den einzelnen Dingen die Platonischen Ideen derselben hervortreten, weil das sie Auffassende sich zum reinen Subjekt des Erkennens steigert. Da nun die Anschauung die Basis aller Erkenntniß ist; so wird von einem solchen Grundunterschiede in der Qualität derselben alles Denken und alle Einsicht den Einfluß spüren; woraus der durchgängige Unterschied in der ganzen Auffassungsweise des gemeinen und eminenten Kopfes entsteht, den man bei jeder Gelegenheit merkt, also auch der dumpfe, dem der Thierheit sich nähernde Ernst der bloß zum Behuf des Wollens erkennenden Alltagsköpfe, im Gegensatz des beständigen Spiels mit der überschüssigen Erkenntniß, welches das Bewußtseyn der Ueberlegenen erheitert. — Aus dem Hinblick auf die beiden Extreme der hier dargelegten, großen Skala scheint im Deutschen der hyperbolische Ausdruck Klotz (auf Menschen angewandt), im Englischen blockhead hervorgegangen zu seyn.

Aber eine anderweitige Folge der erst im Menschen eintretenden deutlichen Sonderung des Intellekts vom Willen, und folglich des Motivs von der Handlung, ist der täuschende Schein einer Freiheit in den einzelnen Handlungen. Wo im Unorganischen Ursachen, im Vegetabilischen Reize die Wirkung hervorrufen, ist, wegen der Einfachheit der Kausalverbindung, nicht der mindeste Schein von Freiheit. Aber schon beim animalischen Leben, wo was bis dahin Ursach oder Reiz war als Motiv auftritt, folglich jetzt eine zweite Welt, die der Vorstellung, dasteht, und die Ursach im einen, die Wirkung im andern Gebiete liegt, ist der kausale Zusammenhang zwischen beiden, und mit ihm die Nothwendigkeit, nicht mehr so augenfällig, wie sie es dort waren. Indessen ist sie beim Thiere, dessen bloß anschauendes Vorstellen die Mitte hält zwischen den

auf Reiz erfolgenden organischen Funktionen und dem überlegten Thun des Menschen, noch immer unverkennbar: das Thun des Thieres ist bei Gegenwart des anschaulichen Motivs unausbleiblich, wo nicht ein eben so anschauliches Gegenmotiv, oder Dressur entgegenwirkt; und doch ist seine Vorstellung schon gesondert vom Willensakt und kommt für sich allein ins Bewußtseyn. Aber beim Menschen, wo sich die Vorstellung sogar zum Begriffe gesteigert hat und nun eine ganze unsichtbare Gedankenwelt, die er im Kopf herumträgt, Motive und Gegenmotive für sein Thun liefert und ihn von der Gegenwart und anschaulichen Umgebung unabhängig macht, da ist jener Zusammenhang für die Beobachtung von außen gar nicht mehr, und selbst für die innere nur durch abstraktes und reifes Nachdenken erkennbar. Denn für die Beobachtung von außen drückt jene Motivation durch Begriffe allen seinen Bewegungen das Gepräge des Vorsätzlichen auf, wodurch sie einen Anschein von Unabhängigkeit gewinnen, welcher sie von denen des Thieres augenfällig unterscheidet, jedoch im Grunde nur davon Zeugniß ablegt, daß der Mensch durch eine Gattung von Vorstellungen aktuirt wird, deren das Thier nicht theilhaftig ist; und im Selbstbewußtseyn wiederum wird der Willensakt auf die unmittelbarste Weise, das Motiv aber meistens sehr mittelbar erkannt und sogar oft absichtlich, gegen die Selbsterkenntniß, schonend verschleiert. Dieser Hergang also, im Zusammentreffen mit dem Bewußtseyn jener ächten Freiheit, die dem Willen als Ding an sich und außer der Erscheinung zukommt, bringt den täuschenden Schein hervor, daß selbst der einzelne Willensakt von gar nichts abhinge und frei, d. h. grundlos wäre; während er doch in Wahrheit, bei gegebenem Charakter und erkanntem Motiv, mit eben so strenger Nothwendigkeit als die Veränderungen, deren Gesetze die Mechanik lehrt, erfolgt und sich, Kants Ausdruck zu gebrauchen, wenn Charakter und Motiv genau bekannt wären, so sicher wie eine Mondfinsterniß würde berechnen lassen, oder, um eine recht heterogene Autorität daneben zu stellen, wie es Dante giebt, der älter ist als Buridan:

Intra duo cibi distanti e moventi
D'un modo, prima si morria di fame,
Che liber' uomo l'un recasse a' denti*).
Parad. IV, 1.

*) Zwiſchen zwei gleich entfernte und gleichmäßig bewegte Speiſen geſtellt, würde der Menſch eher Hungers ſterben, als daß er, aus freiem Willen, eine derſelben zum Munde führte.

Physische Astronomie.

Für keinen Theil meiner Lehre durfte ich eine Bestätigung von Seiten der empirischen Wissenschaften weniger hoffen, als für den, welcher die Grundwahrheit, daß Kants Ding an sich der Wille ist, auch auf die unorganische Natur anwendet, und Das, was in allen ihren Grundkräften wirksam ist, darstellt als schlechthin identisch mit Dem, was wir in uns als Willen kennen. — Um so erfreulicher ist es mir gewesen, zu sehn, daß ein ausgezeichneter Empiriker, von der Kraft der Wahrheit überwunden, dahin gekommen ist, im Kontexte seiner Wissenschaft, auch diesen paradoxen Satz auszusprechen. Dies ist Sir John Herschel, in seinem Treatise on Astronomy, welcher 1833 erschienen ist und 1849 eine zweite erweiterte Auflage, unter dem Titel Outlines of Astronomy, erhalten hat. Er also, der, als Astronom, die Schwere nicht bloß aus der einseitigen und wirklich plumpen Rolle kennt, die sie auf Erden spielt, — sondern aus der edleren, die ihr im Weltraume zufällt, als wo die Weltkörper mit einander spielen, Zuneigung verrathen, gleichsam liebäugeln, aber es nicht bis zur plumpen Berührung treiben, sondern, die gehörige Distanz bewahrend, ihren Menuett mit Anstand forttanzen, zur Harmonie der Sphären, — Sir John Herschel also läßt sich, im 7. Kapitel, wo er an die Aufstellung des Gravitationsgesetzes geht, §. 371 der ersten Auflage, also vernehmen:

„Alle uns bekannten Körper kommen, wenn in die Luft

gehoben und dann ruhig losgelassen, zur Erdoberfläche, in einer gegen diese senkrechten Linie, herab. Sie werden folglich hiezu getrieben durch eine Kraft, oder Kraftanstrengung, die das unmittelbare, oder mittelbare Ergebniß eines Bewußtseyns und eines Willens ist, der irgendwo existirt, wenn gleich wir nicht vermögen ihn auszuspüren: diese Kraft benennen wir Schwere."

„All bodies with which we are acquainted, when raised into the air and quietly abandonned, descend to the earth's surface in lines perpendicular to it. They are therefore urged thereto by a force or effort, the direct or indirect result of a consciousness and a will existing somewhere, though beyond our power to trace, which force we term gravity".*)

Herschels Recensent in der Edinburgh Review, Oct. 1833, als Engländer vor Allem darauf bedacht, daß nur der Mosaische Bericht nicht gefährdet werde**), nimmt großen Anstoß an dieser Stelle, bemerkt mit Recht, daß hier offenbar nicht die Rede sei vom Willen des allmächtigen Gottes, welcher die Materie, nebst allen ihren Eigenschaften, ins Daseyn gerufen hat, will den Satz selbst durchaus nicht gelten lassen und leugnet dessen Konsequenz aus dem vorhergehenden §., durch welchen Herschel ihn hat begründen wollen. Ich bin der Meinung, daß er allerdings aus diesem folgen würde (weil der Ursprung eines Begriffs dessen

*) Das Selbe hat sogar schon Kopernikus gesagt: „Equidem existimo Gravitatem non aliud esse quam appetentiam quandam naturalem, partibus inditam a divina providentia opificis universorum, ut in unitatem integritatemque suam se conferant, in formam Globi cocuntes. Quam affectionem credibile est etiam Soli, Lunae caeterisque errantium fulgoribus, inesse, ut ejus efficacia, in ea qua se repraesentant rotunditate permaneant; quae nihilominus multis modis suos efficiunt circuitus. (Nicol. Copernici revol. Lib. I, Cap. IX. — Vergl. Exposition des Découvertes de M. le Chevalier Newton par M. Maclaurin, traduit de l'Anglois par M. Lavirotte, Paris 1749, S. 45.)

Herschel hat offenbar eingesehen, daß, wenn wir nicht, wie Kartesius, die Schwere durch einen Stoß von Außen erklären wollen, wir schlechterdings einen den Körpern einwohnenden Willen annehmen müssen. Non datur tertium. Zusatz zur 3. Auflage.

**) als welcher ihm mehr am Herzen liegt, als alle Einsicht und Wahrheit auf der Welt. Zusatz zur 3. Auflage.

Inhalt bestimmt), daß jedoch dieser Vordersatz selbst falsch ist. Es ist nämlich die Behauptung, daß der Ursprung des Begriffs der Kausalität die Erfahrung sei und zwar die, welche wir machen, indem wir durch eigene Kraftanstrengung auf die Körper der Außenwelt wirken. Nur wo, wie in England, der Tag der Kantischen Philosophie noch nicht angebrochen ist, kann man an einen Ursprung des Begriffs der Kausalität aus der Erfahrung denken (abgesehn von den Philosophieprofessoren, welche Kants Lehren in den Wind schlagen und mich keiner Beachtung werth halten); am wenigsten aber kann man es, wenn man meinen, von dem Kantischen ganz verschiedenen Beweis der Apriorität jenes Begriffs kennt, der darauf beruht, daß die Erkenntniß der Kausalität nothwendig vorhergängige Bedingung der Anschauung der Außenwelt selbst ist, als welche nur zu Stande kommt durch den vom Verstande vollzogenen Uebergang von der Empfindung im Sinnesorgan zu deren Ursach, die sich nunmehr, im ebenfalls a priori angeschauten Raum, als Objekt darstellt. Da nun die Anschauung der Objekte unserm bewußten Wirken auf sie vorgehn muß; so kann die Erfahrung von diesem nicht erst die Quelle des Kausalitätsbegriffs seyn: denn ehe ich auf die Dinge wirke, müssen sie auf mich gewirkt haben, als Motive. Ich habe alles hieher Gehörige ausführlich erörtert im 2ten Bande meines Hauptwerks, Kap. 4, S. 38—42, (in der 3. Aufl. S. 41—46) und in der 2. Aufl. der Abhandlung über den Satz vom Grunde, §. 21, woselbst, S. 74 (in der 3. Aufl. S. 79) auch die von Herschel adoptirte Annahme ihre specielle Widerlegung findet, brauche also nicht hier von Neuem darauf einzugehn. Sogar aber empirisch ließe solche Annahme sich widerlegen, indem aus ihr folgen würde, daß ein ohne Arme und Beine geborner Mensch keine Kunde von der Kausalität, mithin auch keine Anschauung der Außenwelt erhalten könnte: Dies hat jedoch die Natur faktisch widerlegt, mittelst eines Unglücksfalles dieser Art, den ich aus der Quelle wiedergegeben habe, im soeben angeführten Kapitel meines Hauptwerks, S. 40 (in der 3ten Auflage S. 44). — Bei unserm in Rede stehenden Ausspruch Herschels wäre also wieder ein Mal der Fall eingetreten, daß eine wahre Konklusion aus falschen Prämissen gefolgert wird: dies entsteht allemal dann, wann wir durch ein richtiges Apperçu eine Wahrheit unmittelbar

einsehn, aber das Herausfinden und Deutlichmachen ihrer Erkenntnißgründe uns mißlingt, indem wir diese nicht zum deutlichen Bewußtseyn bringen können. Denn bei jeder ursprünglichen Einsicht ist die Ueberzeugung früher da, als der Beweis: dieser wird erst hinterher dazu ersonnen.

Die flüssige Materie macht, durch die vollkommene Verschiebbarkeit aller ihrer Theile, die unmittelbare Aeußerung der Schwere in jedem derselben augenfälliger, als die feste es kann. Daher, um jenes Apperçu's, welches die wahre Quelle des Herschelschen Ausspruchs ist, theilhaft zu werden, betrachte man aufmerksam den gewaltsamen Fall eines Strohhus über Felsenmassen, und frage sich, ob dieses so entschiedene Streben, dieses Toben, ohne eine Kraftanstrengung vor sich gehn kann, und ob eine Kraftanstrengung ohne Willen sich denken läßt. Und eben so überall, wo wir, eines ursprünglich Bewegten, einer unvermittelten, ersten Kraft inne werden, sind wir genöthigt, ihr inneres Wesen als Willen zu denken. — So viel steht fest, daß hier Herschel, wie alle im Obigen von mir angeführten Empiriker so verschiedener Fächer, in seiner Untersuchung an die Gränze geführt war, wo das Physische nur noch das Metaphysische hinter sich hat, welches ihm Stillstand gebot, und daß eben auch er, wie sie alle, jenseit der Gränze nur noch Willen sehn konnte.

Uebrigens ist hier Herschel, wie die meisten jener Empiriker, noch in der Meinung befangen, daß Wille von Bewußtseyn unzertrennlich sei. Da ich über diesen Irrthum und seine Berichtigung durch meine Lehre mich im Obigen genugsam ausgelassen habe, ist es nicht nöthig, hier von Neuem darauf einzugehn.

Seit Anfang dieses Jahrhunderts hat man gar oft dem Unorganischen ein Leben beilegen wollen: sehr fälschlich. Lebendig und Organisch sind Wechselbegriffe: auch hört mit dem Tode das Organische auf, organisch zu seyn. In der ganzen Natur aber ist keine Gränze so scharf gezogen, wie die zwischen Organischem und Unorganischem, d. h. Dem, wo die Form das Wesentliche und Bleibende, die Materie das Accidentelle und Wechselnde ist, — und Dem, wo dies sich gerade umgekehrt verhält. Die Gränze schwankt hier nicht, wie vielleicht zwischen Thier und Pflanze, fest und flüssig, Gas und Dampf: also sie aufheben wollen, heißt absichtlich Verwirrung in unsere Begriffe bringen.

Hingegen daß dem Leblosen, dem Unorganischen, ein Wille beizulegen sei, habe ich zuerst gesagt. Denn bei mir ist nicht, wie in der bisherigen Meinung, der Wille ein Accidens des Erkennens und mithin des Lebens; sondern das Leben selbst ist Erscheinung des Willens. Die Erkenntniß hingegen ist wirklich ein Accidens des Lebens und dieses der Materie. Aber die Materie selbst ist bloß die Wahrnehmbarkeit der Erscheinungen des Willens. Daher hat man in jedem Streben, welches aus der Natur eines materiellen Wesens hervorgeht und eigentlich diese Natur ausmacht, oder durch diese Natur sich erscheinend manifestirt, ein Wollen zu erkennen, und es giebt demnach keine Materie ohne Willensäußerung. Die niedrigste und deshalb allgemeinste Willensäußerung ist die Schwere: daher hat man sie eine der Materie wesentliche Grundkraft genannt.

Die gewöhnliche Ansicht der Natur nimmt an, daß es zwei grundverschiedene Principien der Bewegung gebe, daß also die Bewegung eines Körpers zweierlei Ursprung haben könne, daß sie nämlich entweder von Innen ausgehe, wo man sie dem Willen zuschreibt, oder von Außen, wo sie durch Ursachen entsteht. Diese Grundansicht wird meistens als sich von selbst verstehend vorausgesetzt und nur gelegentlich ausdrücklich hervorgehoben: doch will ich, vollkommner Gewißheit halber, einige Stellen, wo Dies geschieht, aus den ältesten und den neuesten Zeiten nachweisen. Schon Plato im Phädrus (p. 319, Bip.) stellt den Gegensatz auf zwischen dem sich von innen Bewegenden (Seele) und Dem, was die Bewegung nur von außen empfängt (Körper), — το ὑφ' ἑαυτου κινουμενον και το, ᾧ εξωθεν το κινεισθαι. Auch im 10. Buch de legibus (p. 85) finden wir die selbe Antithese wieder.*) — Eben so stellt Aristoteles, Phys. VII, 2, den Grundsatz auf: ἁπαν το φερομενον η ὑφ' ἑαυτου κινειται, η ὑπ' αλλου (quidquid fertur a se movetur, aut ab alio). Im folgenden Buche, c. 4 und 5, kommt er auf den selben Gegensatz zurück und knüpft weitläuftige Untersuchungen daran, bei denen er, eben in Folge der Falschheit des Gegensatzes, in

*) Nach ihm hat Cicero sie wiederholt in den beiden letzten Kapiteln des Somnium Scipionis.

Zusatz zur 3. Auflage.

große Verlegenheiten geräth.*) — Und noch in neuester Zeit kommt J. J. Rousseau sehr naiv und unbefangen mit dem selben Gegensatz heran, in der berühmten profession de foi du vicaire Savoyard (also Emile, IV, p. 27, Bip.): j'apperçois dans les corps deux sortes de mouvement, savoir: mouvement communiqué, et mouvement spontané ou volontaire: dans le premier la cause motrice est étrangère au corps mû; et dans le second elle est en lui-même. — Aber sogar noch in unsern Tagen, und im hochtrabenden, gedunsenen Stil derselben, läßt Burdach (Physiol. Bd. 4, S. 323) sich also vernehmen: „der Bestimmungsgrund einer Bewegung liegt entweder innerhalb, oder außerhalb Dessen, was sich bewegt. Die Materie ist äußeres Daseyn, hat Bewegungskräfte, aber setzt dieselben erst bei gewissen räumlichen Verhältnissen und äußern Gegensätzen in Thätigkeit: nur die Seele ist ein immerfort thätiges Inneres, und nur der beseelte Körper findet in sich, unabhängig von äußern mechanischen Verhältnissen, Anlaß zu Bewegungen und bewegt sich eigenmächtig."

Ich nun aber muß hier, wie einst Abälard, sagen: si omnes patres sic, at ego non sic: denn, im Gegensatz zu dieser Grundansicht, so alt und allgemein sie auch seyn mag, geht meine Lehre dahin, daß es nicht zwei grundverschiedene Ursprünge der Bewegung giebt, daß sie nicht entweder von Innen ausgeht, wo man sie dem Willen zuschreibt, oder von Außen, wo sie aus Ursachen entspringt; sondern daß Beides unzertrennlich ist und bei jeder Bewegung eines Körpers zugleich Statt findet. Denn die eingeständlich aus dem Willen entspringende Bewegung setzt immer auch eine Ursache voraus: diese ist bei erkennenden Wesen ein Motiv; ohne sie ist jedoch auch bei diesen die Bewegung unmöglich. Und andrerseits, die eingeständlich durch eine äußere Ursache bewirkte Bewegung eines Körpers ist an sich doch Aeußerung seines Willens, welche durch die Ursache bloß hervorgerufen wird. Es giebt demnach nur ein einziges, einförmiges, durchgängiges und ausnahmsloses Princip aller Bewegung: ihre

*) Auch Maclaurin in seinem Account of Newtons discoveries, p. 102, legt diese Grundansicht dar, als seinen Ausgangspunkt.

Zusatz zur 3. Auflage.

innere Bedingung ist Wille, ihr äußerer Anlaß Ursach, welche, nach Beschaffenheit des Bewegten, auch in Gestalt des Reizes, oder des Motivs auftreten kann.

Alles Dasjenige an den Dingen, was nur empirisch, nur a posteriori erkannt wird, ist an sich Wille: hingegen so weit die Dinge a priori bestimmbar sind, gehören sie allein der Vorstellung an, der bloßen Erscheinung. Daher nimmt die Verständlichkeit der Naturerscheinungen in dem Maaße ab, als in ihnen der Wille sich immer deutlicher manifestirt, d. d. als sie immer höher auf der Wesenleiter stehn: hingegen ist ihre Verständlichkeit um so größer, je geringer ihr empirischer Gehalt ist; weil sie um so mehr auf dem Gebiet der bloßen Vorstellung bleiben, deren uns a priori bewußte Formen das Princip der Verständlichkeit sind. Demgemäß hat man völlige, durchgängige Begreiflichkeit nur so lange, als man sich ganz auf diesem Gebiete hält, mithin bloße Vorstellung, ohne empirischen Gehalt, vor sich hat, bloße Form; also in den Wissenschaften a priori, in der Arithmetik, Geometrie, Phoronomie und in der Logik: hier ist Alles im höchsten Grade faßlich, die Einsichten sind völlig klar und genügend, und lassen nichts zu wünschen übrig; indem es uns sogar zu denken unmöglich ist, daß irgend etwas sich anders verhalten könne: welches Alles daher kommt, daß wir es hier ganz allein mit den Formen unseres eigenen Intellekts zu thun haben. Also je mehr Verständlichkeit an einem Verhältnisse ist, desto mehr besteht es in der bloßen Erscheinung und betrifft nicht das Wesen an sich selbst. Die angewandte Mathematik, also Mechanik, Hydraulik u. s. w., betrachtet die niedrigsten Stufen der Objektivation des Willens, wo noch das Meiste auf dem Gebiete der bloßen Vorstellung liegt, hat aber doch schon ein empirisches Element, an welchem die gänzliche Faßlichkeit, Durchsichtigkeit, sich trübt und mit welchem das Unerklärliche eintritt. Nur einige Theile der Physik und Chemie vertragen, aus demselben Grunde, noch eine mathematische Behandlung: höher hinauf in der Wesenleiter fällt sie ganz weg; gerade weil der Gehalt der Erscheinung die Form überwiegt. Dieser Gehalt ist Wille, das Aposteriori, das Ding an sich, das Freie, das Grundlose. Unter der Rubrik Pflanzenphysiologie habe ich gezeigt, wie bei lebenden und erkennenden Wesen das Motiv und der Willensakt, das

Vorſtellen und Wollen, immer deutlicher ſich ſondern und auseinandertreten; je höher man in der Weſenleiter ſteigt. Eben ſo nun ſondert ſich, nach demſelben Maaßſtab, auch im unorganiſchen Naturreich die Urſach immer mehr von der Wirkung, und in demſelben Maaß tritt das rein Empiriſche, welches eben Erſcheinung des Willens iſt, immer deutlicher hervor; aber eben damit nimmt die Verſtändlichkeit ab. Dies verdient eine ausführlichere Erörterung, welcher ich meinen Leſer ſeine ungetheilte Aufmerkſamkeit zu ſchenken bitte; da ſolche ganz beſonders geeignet iſt, den Grundgedanken meiner Lehre, ſowohl in Hinſicht auf Faßlichkeit als auf Evidenz, in das hellſte Licht zu ſtellen. Hierin aber beſteht Alles, was ich zu thun vermag: hingegen zu machen, daß meinen Zeitgenoſſen Gedanken willkommner ſeien, als Wortkram, ſteht nicht in meiner Macht; ſondern nur, mich zu tröſten, daß ich nicht der Mann meiner Zeit bin.

Auf der niedrigſten Stufe der Natur ſind Urſach und Wirkung ganz gleichartig und ganz gleichmäßig; weshalb wir hier die Kauſalverknüpfung am vollkommenſten verſtehn: z. B. die Urſach der Bewegung einer geſtoßenen Kugel iſt die einer andern, welche eben ſoviel Bewegung verliert, als jene erhält. Hier haben wir die größtmöglichſte Faßlichkeit der Kauſalität. Das dabei doch noch vorhandene Geheimnißvolle beſchränkt ſich auf die Möglichkeit des Ueberganges der Bewegung — eines Unkörperlichen — aus einem Körper in den andern. Die Empfänglichkeit der Körper in dieſer Art iſt ſo gering, daß die hervorzubringende Wirkung ganz und gar aus der Urſach herüberwandern muß. Das Selbe gilt von allen rein mechaniſchen Wirkungen, und wenn wir ſie nicht alle eben ſo augenblicklich begreifen, ſo liegt dies bloß daran, daß Nebenumſtände ſie uns verdecken, oder die komplicirte Verbindung vieler Urſachen und Wirkungen uns verwirrt: an ſich iſt die mechaniſche Kauſalität überall gleich faßlich, nämlich im höchſten Grad, weil hier Urſach und Wirkung nicht qualitativ verſchieden ſind, und wo ſie es quantitativ ſind, wie beim Hebel, die Sache ſich aus bloß räumlichen und zeitlichen Verhältniſſen deutlich machen läßt. Sobald aber Gewichte mitwirken, tritt ein zweites Geheimnißvolles, die Schwerkraft, hinzu: wirken elaſtiſche Körper, auch die Federkraft. — Schon anders iſt es, wenn wir auf der Stufenleiter der Erſcheinungen

uns irgend erheben. Erwärmung als Ursach, und Ausdehnung, Flüssigwerden, Verflüchtigung, oder Krystallisation, als Wirkung, sind nicht gleichartig: daher ist ihr kausaler Zusammenhang nicht verständlich. Die Faßlichkeit der Kausalität hat abgenommen: was durch eine mindere Wärme flüssig wurde, wird durch eine vermehrte verflüchtigt; was bei einer geringeren Wärme krystallisirt, wird bei einer größeren geschmolzen. Wärme macht Wachs weich, Thon hart; Licht macht Wachs weiß, Chlorsilber schwarz. Wenn nun gar zwei Salze einander zersetzen, zwei neue sich bilden; so ist uns die Wahlverwandtschaft ein tiefes Geheimniß, und die Eigenschaften der zwei neuen Körper sind nicht die Vereinigung der Eigenschaften ihrer getrennten Bestandtheile. Jedoch können wir der Zusammensetzung noch folgen und nachweisen, woraus die neuen Körper entstanden, können auch das Verbundene wieder trennen, dasselbe Quantum dabei herstellend. Also zwischen Ursach und Wirkung ist hier merkliche Heterogeneität und Incommensurabilität eingetreten: die Kausalität ist geheimnißvoller geworden. Beides ist noch mehr der Fall, wenn wir die Wirkungen der Elektricität, oder der Voltaischen Säule, vergleichen mit ihren Ursachen, mit Reibung des Glases, oder Aufschichtung und Oxydation der Platten. Hier verschwindet schon alle Aehnlichkeit zwischen Ursach und Wirkung: die Kausalität hüllt sich in dichten Schleier, welchen einigermaaßen zu lüften, Männer wie Davy, Ampère, Faraday, mit größter Anstrengung sich bemüht haben. Bloß die Gesetze der Wirkungsart lassen sich ihr noch abmerken und auf ein Schema wie + E und — E, Mittheilung, Vertheilung, Schlag, Entzündung, Zersetzung, Laden, Isolirung, Entladen, elektrische Strömung u. dgl. bringen, auf welches wir die Wirkung zurückführen, auch sie beliebig leiten können: aber der Vorgang selbst bleibt ein Unbekanntes, ein x. Hier also ist Ursach und Wirkung ganz heterogen, ihre Verbindung unverständlich, und die Körper zeigen große Empfänglichkeit für einen kausalen Einfluß, dessen Wesen uns ein Geheimniß bleibt. Auch scheint uns, in dem Maaße, als wir höher steigen, in der Wirkung mehr, und in der Ursache weniger zu liegen. Dieses Alles ist daher noch mehr der Fall, wenn wir uns bis zu den organischen Reichen erheben, wo das Phänomen des Lebens sich kund giebt. Wenn man, wie in China üblich, eine Grube

mit faulendem Holze füllt, dieses mit Blättern des selben Baumes bedeckt und Salpeterauflösung wiederholt darauf gießt; so entsteht eine reichliche Vegetation eßbarer Pilze. Etwas Heu mit Wasser begossen liefert eine Welt raschbeweglicher Infusionsthierchen. Wie heterogen ist hier Wirkung und Ursache, und wie viel mehr scheint in jener, als in dieser zu liegen! Zwischen dem, bisweilen Jahrhunderte, ja Jahrtausende alten Saamenkorn und dem Baum, zwischen dem Erdreich und dem specifischen, so höchst verschiedenen Saft unzähliger Pflanzen, heilsamer, gistiger, nährender, die ein Boden trägt, ein Sonnenlicht bescheint, ein Regenschauer tränkt, ist keine Aehnlichkeit mehr und deshalb keine Verständlichkeit für uns. Denn die Kausalität tritt hier schon in höherer Potenz auf, nämlich als Reiz und Empfänglichkeit für solchen. Nur das Schema von Ursach und Wirkung ist uns geblieben: wir erkennen Dieses als Ursach, Jenes als Wirkung, aber gar nichts von der Art und Weise der Kausalität. Und nicht nur findet keine qualitative Aehnlichkeit zwischen der Ursach und der Wirkung Statt, sondern auch kein quantitatives Verhältniß: mehr und mehr erscheint die Wirkung beträchtlicher, als die Ursach; auch wächst die Wirkung des Reizes nicht nach Maaßgabe seiner Steigerung, sondern oft ist es umgekehrt. Treten wir nun aber gar in das Reich der erkennenden Wesen; so ist zwischen der Handlung und dem Gegenstand, der als Vorstellung solche hervorruft, weder irgend eine Aehnlichkeit, noch ein Verhältniß. Inzwischen ist bei dem auf anschauliche Vorstellungen beschränkten Thiere noch die Gegenwart des als Motiv wirkenden Objekts nöthig; welches sodann augenblicklich und unausbleiblich wirkt (Dressur, d. i. durch Furcht erzwungene Gewohnheit, bei Seite gesetzt): denn das Thier kann keinen Begriff mit sich herumtragen, der es vom Eindrucke der Gegenwart unabhängig machte, die Möglichkeit der Ueberlegung gäbe und es zum vorsätzlichen Handeln befähigte. Dies kann der Mensch. Vollends also bei vernünftigen Wesen ist das Motiv sogar nicht mehr ein Gegenwärtiges, ein Anschauliches, ein Vorhandenes, ein Reales, sondern ein bloßer Begriff, der sein gegenwärtiges Daseyn allein im Gehirne des Handelnden hat, aber abgezogen ist aus vielen verschiedenartigen Anschauungen, aus der Erfahrung vergangener Jahre, oder auch durch Worte überliefert. Die

Sonderung zwischen Ursach und Wirkung ist so übergroß geworden, und die Wirkung ist im Verhältniß zur Ursache so stark angewachsen, daß es dem rohen Verstande nunmehr erscheint, als sei gar keine Ursach mehr vorhanden, der Willensakt hänge von gar nichts ab, sei grundlos, d. h. frei. Dieserhalb eben stellen sich die Bewegungen unsers Leibes, wenn wir sie von Außen reflektirend anschauen, als ein ohne Ursache Geschehendes, d. h. eigentlich als ein Wunder dar. Nur Erfahrung und Nachsinnen belehren uns, daß diese Bewegungen, wie alle andern, allein möglich sind durch eine Ursache, die hier Motiv heißt, und daß, in jener Stufenfolge, die Ursache nur an materialer Realität hinter der Wirkung zurückgeblieben ist, hingegen an dynamischer, an Energie, gleichen Schritt mit ihr gehalten hat. — Also auf dieser Stufe, der höchsten in der Natur, hat uns mehr als irgendwo die Verständlichkeit der Kausalität verlassen. Nur das bloße Schema, ganz allgemein genommen, ist noch übrig geblieben, und es bedarf der reifen Reflexion, um auch hier noch dessen Anwendbarkeit und die Nothwendigkeit zu erkennen, die jenes Schema überall herbeiführt.

Nun aber, — so wie man, in die Grotte von Posilippo gehend, immer mehr ins Dunkle geräth, bis, nachdem man die Mitte überschritten hat, nunmehr das Tageslicht des andern Endes den Weg zu erleuchten anfängt; gerade so hier: — wo das nach Außen gerichtete Licht des Verstandes, mit seiner Form der Kausalität, nachdem es immer mehr vom Dunkel überwältigt wurde, zuletzt nur noch einen schwachen und ungewissen Schlummer verbreitete; eben da kommt eine Aufklärung völlig anderer Art, von einer ganz andern Seite, aus unserm eigenen Innern ihm entgegen, durch den zufälligen Umstand, daß wir, die Urtheilenden, gerade die hier zu beurtheilenden Objekte selbst sind. Für die äußere Anschauung und den in ihr thätigen Verstand hatte sich die zunehmende Schwierigkeit des, Anfangs so klaren, Verständnisses der Kausalverbindung allmälig so gesteigert, daß diese bei den animalischen Aktionen zuletzt fast zweifelhaft wurde und solche sogar als eine Art Wunder erblicken ließ: gerade jetzt aber kommt, von einer ganz andern Seite, aus dem eigenen Selbst des Beobachters, die unmittelbare Belehrung, daß in jenen Aktionen der Wille das Agens ist, der Wille, der ihm bekannter

und vertrauter ist, als Alles was die äußere Anschauung jemals liefern kann. Diese Erkenntniß ganz allein muß dem Philosophen der Schlüssel werden zur Einsicht in das Innere aller jener Vorgänge der erkenntnißlosen Natur, bei denen zwar die Kausalerklärung genügender war, als bei den zuletzt betrachteten, und um so klärer, je weiter sie von diesen weglagen, jedoch auch dort noch immer ein unbekanntes x zurückließ und nie das Innere des Vorgangs ganz aufhellen konnte, selbst nicht bei dem durch Stoß bewegten, oder durch Schwere herabgezogenen Körper. Dieses x hatte sich immer weiter ausgedehnt und zuletzt, auf den höchsten Stufen, die Kausalerklärung ganz zurückgedrängt, dann aber, als diese am wenigsten leisten konnte, sich als Wille entschleiert, — dem Mephistopheles zu vergleichen, wann er, in Folge gelehrter Angriffe, aus dem kolossal gewordenen Pudel, dessen Kern er war, hervortritt. Die Identität dieses x auch auf den niedrigen Stufen, wo es nur schwach hervortrat, dann auf den höhern, wo es seine Dunkelheit mehr und mehr verbreitete, endlich auf den höchsten, wo es Alles beschattete, und zuletzt auf dem Punkt, wo es, in unserer eigenen Erscheinung, sich dem Selbstbewußtseyn als Wille kundgiebt, anzuerkennen, ist in Folge der hier durchgeführten Betrachtung wohl unumgänglich. Die zwei urverschiedenen Quellen unserer Erkenntniß, die äußere und die innere, müssen an diesem Punkte durch Reflexion in Verbindung gesetzt werden. Ganz allein aus dieser Verbindung entspringt das Verständniß der Natur und des eigenen Selbst: dann aber ist das Innere der Natur unserm Intellekt, dem für sich allein stets nur das Aeußere zugänglich ist, erschlossen, und das Geheimniß, dem die Philosophie so lange nachforscht, liegt offen. Dann nämlich wird deutlich, was eigentlich das Reale und was das Ideale (das Ding an sich und die Erscheinung) sei; wodurch die Hauptfrage, um welche sich die Philosophie seit Kartesius dreht, erledigt wird, die Frage nach dem Verhältniß dieser Beiden, deren totale Diversität Kant auf das gründlichste, mit beispiellosem Tiefsinn, dargethan hatte, und deren absolute Identität gleich darauf Windbeutel, auf den Kredit intellektueller Anschauung, behaupteten. Wenn man hingegen sich jener Einsicht, welche wirklich die einzige und enge Pforte zur Wahrheit ist, entzieht; so wird man nie zum Verständniß des

innern Wesens der Natur gelangen, als zu welchem es durchaus keinen andern Weg giebt; vielmehr fällt man einem fernerhin unauflöslichen Irrthum anheim. Nämlich man behält, wie oben gesagt, zwei grundverschiedene Urprincipien der Bewegung, zwischen denen eine feste Scheidewand steht: die Bewegung durch Ursachen und die durch Willen. Die erstere bleibt dann, ihrem Innern nach, ewig unverständlich, weil alle ihre Erklärungen jenes unauflösliche x zurücklassen, das um so viel mehr in sich faßt, je höher das Objekt der Betrachtung steht; — und die zweite, die Bewegung durch Willen, steht da als dem Princip der Kausalität gänzlich entzogen, als grundlos, als Freiheit der einzelnen Handlungen, also als völlig der Natur entgegengesetzt und absolut unerklärlich. Vollziehen wir hingegen die oben geforderte Vereinigung der äußern mit der innern Erkenntniß, da wo sie sich berühren; so erkennen wir, trotz aller accidentellen Verschiedenheiten, zwei Identitäten, nämlich die der Kausalität mit sich selbst auf allen Stufen, und die des zuerst unbekannten x (d. h. der Naturkräfte und Lebenserscheinungen) mit dem Willen in uns. Wir erkennen, sage ich, erstlich das identische Wesen der Kausalität in den verschiedenen Gestalten, die es auf verschiedenen Stufen annehmen muß, und nun sich zeigen mag als mechanische, chemische, physikalische Ursach, als Reiz, als anschauliches Motiv, als abstraktes, gedachtes Motiv: wir erkennen es als Eins und dasselbe, sowohl da, wo der stoßende Körper so viel Bewegung verliert als er mittheilt, als da, wo Gedanken mit Gedanken kämpfen und der siegende Gedanke, als stärkstes Motiv, den Menschen in Bewegung setzt, welche Bewegung nun mit nicht geringerer Nothwendigkeit erfolgt, als die der gestoßenen Kugel. Statt da, wo wir selbst das Bewegte sind und daher das Innere des Vorgangs uns intim und durchaus bekannt ist, von diesem innern Licht geblendet und verwirrt zu werden und dadurch uns dem sonstigen, in der ganzen Natur uns vorliegenden Kausalzusammenhange zu entfremden und die Einsicht in ihn uns auf immer zu verschließen; bringen wir die neue, von Innen erhaltene Erkenntniß zur äußern hinzu, als ihren Schlüssel, und erkennen die zweite Identität, die Identität unsers Willens mit jenem uns bis dahin unbekannten x, das in aller Kausalerklärung übrig bleibt. Demzufolge sagen wir alsdann: auch dort, wo die pal-

pabelste Ursache die Wirkung herbeiführt, ist jenes dabei noch vorhandene Geheimnißvolle, jenes x, oder das eigentlich Innere des Vorgangs, das wahre Agens, das Ansich dieser Erscheinung, — welche uns am Ende doch nur als Vorstellung und nach den Formen und Gesetzen der Vorstellung gegeben ist, — wesentlich das Selbe mit Dem, was bei den Aktionen unseres, eben so als Anschauung und Vorstellung uns gegebenen Leibes, uns intim und unmittelbar bekannt ist als Wille. — Dies ist (gebärdet euch wie ihr wollt!) das Fundament der wahren Philosophie: und wenn es dieses Jahrhundert nicht einsieht; so werden es viele folgende. Tempo è galant-uomo! (se nessun' altro). — Wie wir also einerseits das Wesen der Kausalität, welches seine größte Deutlichkeit nur auf den niedrigsten Stufen der Objektivation des Willens (d. i. der Natur) hat, wiedererkennen auf allen Stufen, auch den höchsten, so erkennen wir auch andrerseits das Wesen des Willens auf allen Stufen wieder, auch den tiefsten, obgleich wir nur auf der allerhöchsten diese Erkenntniß unmittelbar erhalten. Der alte Irrthum sagt: wo Wille ist, ist keine Kausalität mehr, und wo Kausalität, kein Wille. Wir aber sagen: überall wo Kausalität ist, ist Wille; und kein Wille agirt ohne Kausalität. Das punctum controversiae ist also, ob Wille und Kausalität, in einem und demselben Vorgange, zugleich und zusammen bestehn können und müssen. Was die Erkenntniß, daß es allerdings so sei, erschwert, ist der Umstand, daß Kausalität und Wille auf zwei grundverschiedene Weisen erkannt werden: Kausalität ganz von außen, ganz mittelbar, ganz durch den Verstand; Wille ganz von innen, ganz unmittelbar; und daß daher, je klärer in jedem gegebenen Fall die Erkenntniß des Einen, desto dunkler die des Andern ist. Daher erkennen wir, wo die Kausalität am faßlichsten ist, am wenigsten das Wesen des Willens; und wo der Wille unleugbar sich kund giebt, wird die Kausalität so verdunkelt; daß der rohe Verstand es wagen konnte, sie wegzuleugnen. — Nun aber ist Kausalität, wie wir von Kant gelernt haben, nichts weiter, als die a priori erkennbare Form des Verstandes selbst, also das Wesen der Vorstellung als solcher, welche die eine Seite der Welt ist: die andere Seite ist Wille: er ist das Ding an sich. Jenes in umgekehrtem Verhältniß stehende Deutlichwerden der Kausalität und des Willens, jenes wechselweise Vor- und

Zurück-treten Beider, liegt also daran, daß je mehr uns ein Ding bloß als Erscheinung, d. h. als Vorstellung, gegeben ist, desto deutlicher zeigt sich die aprioriſche Form der Vorstellung, d. i. die Kausalität; so bei der leblosen Natur: — umgekehrt aber, je unmittelbarer uns der Wille bewußt ist, desto mehr tritt die Form der Vorstellung, die Kausalität, zurück; so an uns selbst. Also, je näher eine Seite der Welt herantritt, desto mehr verlieren wir die andere aus dem Gesicht.

Linguistik.

Unter dieser Rubrik habe ich bloß eine von mir selbst in diesen letzten Jahren gemachte Bemerkung mitzutheilen, welche bisher der Aufmerksamkeit entgangen zu seyn scheint. Daß sie jedoch Berücksichtigung verdiene, bezeugt Seneka's Ausspruch: Mira in quibusdam rebus verborum proprietas est, et consuetudo sermonis antiqui quaedam efficacissimis notis signat. Epist. 81. Und Lichtenberg sagt: „wenn man viel selbst denkt, so findet man viele Weisheit in die Sprache eingetragen. Es ist wohl nicht wahrscheinlich, daß man alles selbst hineinträgt; sondern es liegt wirklich viel Weisheit darin."

In sehr vielen, vielleicht in allen Sprachen wird das Wirken auch der erkenntnißlosen, ja der leblosen Körper durch Wollen ausgedrückt, ihnen also ein Wille vorweg beigelegt; hingegen niemals ein Erkennen, Vorstellen, Wahrnehmen, Denken: kein Ausdruck, der dieses enthielte, ist mir bekannt.

So sagt Seneka (quaest. nat. II, 24) vom herabgeschleuderten Feuer des Blitzes: In his, ignibus accidit, quod arboribus: quarum cacumina, si tenera sunt, ita deorsum trahi possunt, ut etiam terram attingant; sed quum permiseris, in locum suum exsilient. Itaque non est quod eum spectes cujusque rei habitum, qui illi non ex voluntate est. Si ignem permittis ire quo velit, coelum repetet. In allgemei-

nerem Sinne ſagt Plinius: nec quaerenda in ulla parte naturae ratio, sed voluntas. Hist. nat. 37, 15. Nicht minder liefert das Griechiſche uns Belege: Ariſtoteles, indem er die Schwere erläutert, ſagt (de coelo II, c. 13) μικρον μεν μοριον της γης, εαν μετεωρισθεν αφεθη, φερεται, και μενειν ουκ εθελει (parva quaedam terrae pars, si elevata dimittitur, fertur, neque vult manere). Und im folgenden Kapitel: Δει δε ἑκαστον λεγειν τοιουτον ειναι, ὁ φυσει βουλεται ειναι, και ὁ ὑπαρχει, αλλα μη ὁ βιᾳ και παρα φυσιν (unumquodque autem tale dicere oportet, quale naturâ suâ esse vult, et quod est; sed non id quod violentiâ et praeter naturam est). Sehr bedeutend und ſchon mehr, als blos linguiſtiſch, iſt es, daß Ariſtoteles, in der Ethica magna I, c. 14, wo ausdrücklich ſowohl von lebloſen Weſen (dem Feuer, das nach oben, und der Erde, die nach unten ſtrebt), als von Thieren die Rede iſt, ſagt, ſie könnten gezwungen werden, etwas gegen ihre Natur, oder ihren Willen, zu thun: παρα φυσιν τι, η παρ' ἁ βουλονται ποιειν, — alſo als Paraphraſe des παρα φυσιν, ſehr richtig παρ' α βουλονται ſetzt. — Anakreon, in der 29ſten Ode, εις Βαθυλλον, wo er das Bildniß ſeiner Geliebten beſtellt, ſagt von den Haaren: Ἑλικας δ' ελευθέρους μοι πλοκάμων, ἄτακτα συνθεὶς, ἄφες, ὡς θέλωσι, κεῖσθαι (capillorum cirros incomposite jungens, sine utut volunt jacere). Im Deutſchen ſagt Bürger: „hinab will der Bach, nicht hinan.“ Auch im gemeinen Leben ſagen wir täglich: „das Waſſer ſiedet, es will überlaufen“, — „das Gefäß will berſten“, — „die Leiter will nicht ſtehn.“ — Le feu ne veut pas brûler; — la corde, une fois tordue, veut toujours se retordre. — Im Engliſchen iſt das Verbum Wollen ſogar das Auxiliar des Futurums aller übrigen Verben geworden, wodurch ausgedrückt wird, daß jedem Wirken ein Wollen zum Grunde liegt. Uebrigens aber wird das Streben erkenntnißloſer und lebloſer Dinge noch ausdrücklich mit to want bezeichnet, welches Wort der Ausdruck für jedes menſchliche Begehren und Streben iſt: the water wants to get out; — the steam wants to make itself way through . . . . — Im Italiäniſchen gleichfalls: vuol piovere; — quest' orologio nou vuol andare. — Außerdem noch iſt in dieſe Sprache der Begriff des Wollens ſo tief eingedrungen, daß er zur Bezeichnung jedes Erforderniſſes, jedes Nothwendig-

ſeyns angewandt wird: vi vuol un contrapeso; — vi vuol pazienza.

Sogar in der von allen Sprachen des Sanſkrit-Stammes von Grund aus verſchiedenen chineſiſchen finden wir ein ſehr ausdrückliches, hieher gehöriges Beiſpiel: nämlich im Kommentar zum Y-king heißt es, nach der genauen Ueberſetzung des Paters Regis: Yang, seu materia coelestis, vult rursus ingredi, vel (ut verbis doctoris Tching-tse utar) vult rursus esse in superiore loco; scilicet illius naturae ratio ita fert, seu innata lex (Y-king ed. J. Mohl, Vol. I, p. 341).

Entſchieden mehr, als linguiſtiſch, nämlich Ausdruck des innig verſtandenen und gefühlten Hergangs im chemiſchen Proceſſe, iſt es, wenn Liebig, in ſeiner „Chemie in ihrer Anwendung auf Agrikultur", S. 394 ſagt: „es entſteht Aldehyd, welcher, mit der ſelben Begierde, wie ſchweflige Säure, ſich direkt mit Sauerſtoff zu Eſſigſäure verbindet." — Und abermals in ſeiner „Chemie in Anwendung auf Phyſiologie": „der Aldehyd, welcher mit großer Begierde Sauerſtoff aus der Luft anzieht". Da er, von der ſelben Erſcheinung redend, ſich zwei Mal dieſes Ausdrucks bedient; ſo iſt es nicht zufällig, ſondern weil nur dieſer Ausdruck der Sache entſpricht.*)

---

*) Auch die Franzöſiſchen Chemiker ſagen z. B.: „Il est évident que les métaux ne sont pas tous également avides d'oxygène" ..... „la difficulté de la réduction devait correspondre nécessairement à une avidité fort grande du métal pur pour l'oxygène". — (S. Paul de Remusat, La Chimie à L'Exposition. L'Aluminium. In der Revue des deux Mondes, 1855, pag. 649.)

Schon Vaninus (de admirandis naturae arcanis pag. 170) ſagt: argentum vivum etiam in aqua conglobatur, quemadmodum et in plumbi scobe etiam: at a scobe non refugit (dies gegen eine angeführte Meinung des Kardanus) imo ex ea quantum potest colligit: quod nequit (scil. colligere), ut censeo, invitum relinquit: natura enim et sua appetit, et vorat. Dies iſt offenbar mehr, als ſprachlich: er legt ganz entſchieden dem Queckſilber einen Willen bei. Und ſo wird man überall finden, daß, wenn in Phyſik und Chemie zurückgegangen wird auf die Grundkräfte und die erſten nicht weiter abzuleitenden Eigenſchaften der Körper, dieſe alsdann durch Ausdrücke bezeichnet werden, welche dem Willen und ſeinen Aeußerungen angehören.

Zuſatz zur 3. Auflage.

Die Sprache alſo, dieſer unmittelbarſte Abdruck unſerer Gedanken, giebt Anzeige, daß wir genöthigt ſind, jeden innern Trieb als ein Wollen zu denken; aber keineswegs legt ſie den Dingen auch Erkenntniß bei. Die vielleicht ausnahmsloſe Uebereinſtimmung der Sprachen in dieſem Punkt bezeugt, daß es kein bloßer Tropus ſei, ſondern daß ein tiefwurzelndes Gefühl vom Weſen der Dinge hier den Ausdruck beſtimmt.

Animaliſcher Magnetismus und Magie.

Als im Jahre 1818 mein Hauptwerk erſchien, hatte der animaliſche Magnetismus erſt kürzlich ſeine Exiſtenz erkämpft. Hinſichtlich der Erklärung deſſelben aber, war zwar auf den paſſiven Theil, alſo auf Das, was mit dem Patienten dabei vorgeht, einiges Licht geworfen, indem der von Reil hervorgehobene Gegenſatz zwiſchen Cerebral- und Ganglien-Syſtem zum Princip der Erklärung gemacht worden war; hingegen der aktive Theil, das eigentliche Agens, vermöge deſſen der Magnetiſeur dieſe Phänomene hervorruft, lag noch ganz im Dunkeln. Man tappte noch unter allerhand materiellen Erklärungsprincipien, der Art wie Mesmers Alles durchdringender Weltäther, oder andrerſeits die von Stieglitz als Urſach angenommene Hautausdünſtung des Magnetiſeurs u. dgl. m. Allenfalls erhob man ſich zu einem Nervengeiſt, der aber nur ein Wort für eine unbekannte Sache iſt. Kaum mochte Einzelnen, durch Praxis tiefer Eingeweihten, die Wahrheit einzuleuchten angefangen haben. Ich aber war noch weit davon entfernt, vom Magnetismus eine direkte Beſtätigung meiner Lehre zu hoffen.

Aber dies diem docet, und ſo hat ſeit jener Zeit die große Lehrmeiſterin Erfahrung es zu Tage gefördert, daß jenes tief eingreifende Agens, — welches, vom Magnetiſeur ausgehend, Wirkungen hervorruft, die dem geſetzmäßigen Naturlauf ſo ganz entgegen ſcheinen, daß der lange Zweifel an ihnen, die hartnäckige

Ungläubigkeit, das Verurtheilen von einer Kommiſſion, unter deren Mitgliedern Franklin und Lavoiſier waren, kurz Alles, was in der erſten wie in der zweiten Periode ſich dagegen geſtellt hat (nur nicht das in England bis vor Kurzem herrſchende rohe und ſtupide Verurtheilen ohne Unterſuchung) völlig zu entſchuldigen iſt, — daß, ſage ich, jenes Agens nichts anderes iſt, als der Wille des Magnetiſirenden. Ich glaube nicht, daß heut zu Tage, unter Denen, welche Praxis mit Einſicht verbinden, noch irgend ein Zweifel hierüber obwaltet, und halte es daher für überflüſſig die zahlreichen, Dies bekräftigenden Ausſprüche der Magnetiſeurs anzuführen.*) So iſt denn die Loſung Puyſegurs und der älteren franzöſiſchen Magnetiſeurs veuillez et croyez! d. h. „wolle mit Zuverſicht!" nicht nur durch die Zeit bewährt worden, ſondern hat ſich zu einer richtigen Einſicht in den Vorgang ſelbſt entwickelt.**) Aus Kieſers „Tellurismus", der wohl noch immer das gründlichſte und ausführlichſte Lehrbuch des animaliſchen Magnetismus iſt, geht zur Genüge hervor, daß kein magnetiſcher Akt ohne den Willen wirkſam iſt, hingegen der bloße Wille, ohne äußern Akt, jede magnetiſche Wirkung hervorbringen kann. Die Manipulation ſcheint nur ein Mittel zu ſeyn, den Willensakt und ſeine Richtung zu fixiren und gleichſam zu verkörpern. In dieſem Sinne ſagt Kieſer (Tellur. Bd. I, S. 379): „Inſofern die Hände des Menſchen, als diejenigen Organe, welche die handelnde Thätigkeit des Menſchen" (d. i. den Willen) „am ſichtbarſten ausdrücken, die wirkenden Organe beim Magnetiſiren ſind, entſteht die magnetiſche Manipulation." . Noch genauer drückt ſich hierüber de Lauſanne, ein franzöſiſcher

*) Nur eine Schrift aus ganz neuer Zeit will ich erwähnen, welche ausdrücklich die Abſicht hat, darzuthun, daß der Wille des Magnetiſeurs das eigentlich Wirkende iſt: Qu'est-ce que le Magnétisme? par E. Gromier, Lyon 1850. Zuſatz zur 3. Auflage.

**) Aber ſchon Puyſegur ſelbſt, im Jahre 1784, ſagt: „Lorsque vous avez magnétisé le malade, votre but était de l'endormir, et vous y avez réussi par le seul acte de votre volonté; c'est de même par un autre acte de volonté que vous le réveillez". (Puységur, Magnet. anim. 2. edit. 1820, Catechisme magnétique p. 150—171.)

Zuſatz zur 3. Auflage.

Magnetiſeur, aus, in den Annales du magnétisme animal, 1814—1816, Heft 4, indem er ſagt: l'action du magnétisme dépend de la seule volonté, il est vrai; mais l'homme ayant une forme extérieure et sensible, tout ce qui est à son usage, tout ce qui doit agir sur lui, doit nécessairement en avoir une, et pour que la volonté agisse, il faut qu'elle employe un mode d'action. Da, nach meiner Lehre, der Organismus die bloße Erſcheinung, Sichtbarkeit, Objektität, des Willens, ja, eigentlich nur der im Gehirn als Vorſtellung angeſchaute Wille ſelbſt iſt; ſo fällt der äußere Akt der Manipulation auch mit dem innern Willensakt zuſammen. Wo aber ohne jenen gewirkt wird, geſchieht es gewiſſermaaßen künſtlich, durch einen Umweg, indem die Phantaſie den äußern Akt, bisweilen ſogar die perſönliche Gegenwart, erſetzt: daher es eben auch viel ſchwieriger iſt und ſeltner gelingt. Demgemäß führt Kieſer an, daß auf den Somnambulen das laute Wort „Schlaf!" oder „du ſollſt!" ſtärker wirkt als das bloß innere Wollen des Magnetiſeurs. — Hingegen iſt die Manipulation und der äußere Akt überhaupt eigentlich ein unfehlbares Mittel zur Fixirung und Thätigkeit des Willens des Magnetiſeurs, eben weil äußere Akte ohne allen Willen gar nicht möglich ſind, indem ja der Leib und ſeine Organe nichts, als die Sichtbarkeit des Willens ſelbſt ſind. Hieraus erklärt es ſich, daß Magnetiſeurs bisweilen ohne bewußte Anſtrengung ihres Willens und beinahe gedankenlos magnetiſiren, aber doch wirken. Ueberhaupt iſt es nicht das Bewußtſeyn des Wollens, die Reflexion über daſſelbe, ſondern das reine, von aller Vorſtellung möglichſt geſonderte Wollen ſelbſt, welches magnetiſch wirkt. Daher finden wir in den Vorſchriften für den Magnetiſeur, welche Kieſer (Tellur. Bd. 1, S. 400 ff.) giebt, alles Denken und Reflektiren des Arztes, wie des Patienten, auf ihr beiderſeitiges Thun und Leiden, alle äußeren Eindrücke, welche Vorſtellungen erregen, alles Geſpräch zwiſchen beiden, alle fremde Gegenwart, ja, das Tageslicht u. ſ. w. ausdrücklich unterſagt, und empfohlen, daß Alles ſoviel als möglich unbewußt vorgehe; wie dies auch von ſympathetiſchen Kuren gilt. Der wahre Grund von dem Allen iſt, daß hier der Wille in ſeiner Urſprünglichkeit, als Ding an ſich, wirkſam iſt; welches erfordert, daß die Vorſtellung, als ein von ihm verſchiedenes Gebiet, ein Sekundäres,

möglichſt ausgeſchloſſen werde. Faktiſche Belege der Wahrheit, daß das eigentlich Wirkende beim Magnetiſiren der Wille iſt und jeder äußere Akt nur ſein Vehikel, findet man in allen neuern und beſſern Schriften über den Magnetismus, und es wäre eine unnöthige Weitläufigkeit ſie hier zu wiederholen: jedoch will ich einen herſetzen, nicht weil er beſonders auffallend iſt, ſondern weil er von einem außerordentlichen Manne herrührt und als deſſen Zeugniß ein eigenthümliches Intereſſe hat: Jean Paul iſt es, der in einem Briefe (abgedruckt in „Wahrheit aus Jean Pauls Leben" Bd. 8, S. 120) ſagt: „ich habe in einer großen Geſellſchaft eine Frau von K. durch bloßes feſtwollendes Anblicken, wovon Niemand wußte, zwei Mal beinahe in Schlaf gebracht, und vorher zu Herzklopfen, Erbleichen, bis ihr S. helfen mußte." Auch wird heut zu Tage der gewöhnlichen Manipulation oft ein bloßes Faſſen und Halten der Hände des Patienten, unter feſtem Anblicken deſſelben, mit größtem Erfolge ſubſtituirt; eben weil auch dieſer äußere Akt geeignet iſt, den Willen in beſtimmter Richtung zu fixiren. Dieſe unmittelbare Gewalt, welche der Wille auf Andere ausüben kann, legen aber mehr als Alles die wundervollen Verſuche des Herrn Dupotet und ſeiner Schüler an den Tag, welche derſelbe, in Paris, ſogar öffentlich vornimmt und in denen er, durch ſeinen bloßen, mit wenigen Gebärden unterſtützten Willen, die fremde Perſon nach Belieben lenkt und beſtimmt, ja, ſie zu den unerhörteſten Kontorſionen zwingt. Einen kurzen Bericht darüber ertheilt ein anſcheinend durchaus ehrlich abgefaßtes Schriftchen: „Erſter Blick in die Wunderwelt des Magnetismus", von Karl Scholl, 1853.*)

*) Im Jahre 1854 habe ich das Glück gehabt, die außerordentlichen Leiſtungen dieſer Art des Herrn Regazzoni aus Bergamo hier zu ſehn, in denen die unmittelbare, alſo magiſche Gewalt ſeines Willens über Andere unverkennbar war, und deren Aechtheit Keinem zweifelhaft bleiben konnte, als etwan Dem, welchem die Natur alle Fähigkeit zur Auffaſſung pathologiſcher Zuſtände gänzlich verſagt hätte: dergleichen Subjekte giebt es jedoch: man muß aus ihnen Juriſten, Geiſtliche, Kaufleute oder Soldaten machen; nur um des Himmels willen keine Aerzte: denn der Erfolg würde mörderiſch ſeyn, ſintemal in der Medicin die Diagnoſe die Hauptſache iſt. — Seine mit ihm in Rapport ſtehende Somnambule konnte er beliebig in vollſtändige Katalepſie verſetzen, ja, er konnte durch ſeinen bloßen Willen, ohne

Einen Beleg anderer Art zu der in Rede ſtehenden Wahrheit giebt auch was in den „Mittheilungen über die Somnambule Auguſte K. in Dresden", 1843, dieſe ſelbſt S. 53 ausſagt: „Ich befand mich im Halbſchlaf; mein Bruder wollte ein ihm bekanntes Stück ſpielen. Ich bat ihn, weil mir das Stück nicht gefalle, es nicht zu ſpielen. Er verſuchte es dennoch, und ſo brachte ich es durch meinen entgegenſtrebenden feſten Willen ſo weit, daß er mit aller Anſtrengung ſich auf das Stück nicht mehr beſinnen konnte." — Den höchſten Klimax aber erreicht die Sache, wenn dieſe unmittelbare Gewalt des Willens ſich ſogar auf lebloſe Körper erſtreckt. So unglaublich Dies ſcheint, ſo liegen dennoch zwei, von ganz verſchiedenen Seiten kommende

---

Geſtus, wenn ſie ging und er hinter ihr ſtand, ſie rücklings niederwerfen. Er konnte ſie lähmen, in Starrkrampf verſetzen, mit erweiterten Pupillen, völliger Unempfindlichkeit, und den unverkennbarſten Zeichen eines völlig kataleptiſchen Zuſtandes. Eine Dame aus dem Publiko ließ er Klavier ſpielen, und dann, 15 Schritte hinter ihr ſtehend, lähmte er ſie, durch Willen mit Geſtus, ſo, daß ſie nicht weiter ſpielen konnte. Dann ſtellte er ſie gegen eine Säule und zauberte ſie feſt, daß ſie nicht vom Fleck konnte, trotz der größten Anſtrengung. — Nach meiner Beobachtung ſind faſt alle ſeine Stücke daraus zu erklären, daß er das Gehirn vom Rückenmark iſolirt, entweder gänzlich, wodurch alle ſenſibeln und motoriſchen Nerven gelähmt werden und völlige Katalepſie entſteht; oder die Lähmung bloß die motoriſchen Nerven trifft, wo die Senſibilität bleibt, alſo der Kopf ſein Bewußtſeyn behält, auf einem ganz ſcheintodten Körper ſitzend. Eben ſo wirkt die Strychnine: ſie lähmt allein die motoriſchen Nerven, bis zum völligen Tetanus, der zum Erſtickungstode führt; hingegen läßt ſie die ſenſibeln Nerven, folglich auch das Bewußtſeyn, unverſehrt. Das Selbe leiſtet Regazzoni durch den magiſchen Einfluß ſeines Willens. Der Augenblick jener Iſolation iſt durch eine gewiſſe eigenthümliche Erſchütterung des Patienten deutlich ſichtbar. Ueber die Leiſtungen Regazzoni's und ihre für Jeden, dem nicht aller Sinn für die organiſche Natur verſchloſſen iſt, unverkennbare Aechtheit, empfehle ich eine kleine Franzöſiſche Schrift von L. A. V. Dubourg: „Antoine Regazzoni de Bergame à Francfort sur Mein." Frankfurt, November 1854, 31 Seiten, 8.

Im Journal du Magnétisme, ed. Dupotet, vom 25. Auguſt 1856, in der Recenſion einer Schrift de la Catalepsie, mémoire couronné, 1856, 4°, ſagt der Recenſent Morin: „La plupart des caractères, qui distinguent la catalepsie, peuvent être obtenus artificiellement et sans danger sur les sujets magnétiques, et c'est même là une des expériences les plus ordinaires des séances magnétiques."

Zuſatz zur 3. Auflage.

Berichte darüber vor. Nämlich in dem ſoeben genannten Buche wird, S. 115, 116 und 318, mit Anführung der Zeugen, erzählt, daß dieſe Somnambule die Nadel des Kompaſſes ein Mal um 7°, ein ander Mal um 4°, und zwar mit viermaliger Wiederholung des Experiments, ohne allen Gebrauch der Hände, durch ihren bloßen Willen, mittelſt Fixirung des Blicks auf die Nadel, abgelenkt hat. — Sodann berichtet, aus der Engliſchen Zeitſchrift Brittania, Galignani's Messenger vom 23. Oktober 1851, daß die Somnambule Prudence Bernard aus Paris, in einer öffentlichen Sitzung in London, die Nadel eines Kompaſſes durch das bloße Hin- und Herdrehen ihres Kopfes genöthigt hat, dieſer Bewegung zu folgen; wobei Herr Brewſter, der Sohn des Phyſikers, und zwei andere Herren aus dem Publiko die Stelle der Geſchwornen vertraten (acted as jurors).

Sehn wir nun alſo den Willen, welchen ich als das Ding an ſich, das allein Reale in allem Daſeyn, den Kern der Natur, aufgeſtellt habe, vom menſchlichen Individuo aus, im animaliſchen Magnetismus, und darüber hinaus, Dinge verrichten, welche nach der Kauſalverbindung, d. h. dem Geſetz des Naturlaufs, nicht zu erklären ſind, ja, dieſes Geſetz gewiſſermaaßen aufheben, und wirkliche actio in distans ausüben, mithin eine übernatürliche, d. i. metaphyſiſche Herrſchaft über die Natur an den Tag legen; — ſo wüßte ich nicht, welche thatſächlichere Beſtätigung meiner Lehre noch zu verlangen bliebe. Wird doch ſogar, in Folge ſeiner Erfahrungen, ein mit meiner Philoſophie ohne Zweifel unbekannter Magnetiſeur, Graf Szapary, dahin gebracht, daß er dem Titel ſeines Buches, „ein Wort über animaliſchen Magnetismus, Seelenkörper und Lebenseſſenz", 1840, als Erläuterung die denkwürdigen Worte hinzufügt: „oder phyſiſche Beweiſe, daß der animaliſch-magnetiſche Strom das Element, und der Wille das Princip alles geiſtigen und körperlichen Lebens ſei." — Der animaliſche Magnetismus tritt demnach geradezu als die praktiſche Metaphyſik auf, als welche ſchon Bako von Verulam, in ſeiner Klaſſifikation der Wiſſenſchaften (Instaur. magna L. III.) die Magie bezeichnete: er iſt die empiriſche oder Experimental-Metaphyſik. — Weil ferner im animaliſchen Magnetismus der Wille als Ding an ſich hervortritt, ſehn wir das der bloßen Erſcheinung angehörige prin-

cipium individuationis (Raum und Zeit) alsbald vereitelt: ſeine die Individuen ſondernden Schranken werden durchbrochen: zwiſchen Magnetiſeur und Somnambule ſind Räume keine Trennung, Gemeinſchaft der Gedanken und Willensbewegungen tritt ein: der Zuſtand des Hellſehns ſetzt über die der bloßen Erſcheinung angehörenden, durch Raum und Zeit bedingten Verhältniſſe, Nähe und Ferne, Gegenwart und Zukunft, hinaus.

In Folge eines ſolchen Thatbeſtandes hat allmälig, trotz ſo vielen entgegenſtehenden Gründen und Vorurtheilen, die Meinung ſich geltend gemacht, ja, faſt zur Gewißheit erhoben, daß der animaliſche Magnetismus und ſeine Phänomene identiſch ſind mit einem Theil der ehemaligen Magie, jener berüchtigten geheimen Kunſt, von deren Realität nicht etwan bloß die ſie ſo hart verfolgenden Chriſtlichen Jahrhunderte, ſondern eben ſo ſehr alle Völker der ganzen Erde, ſelbſt die wilden nicht ausgeſchloſſen, alle Zeitalter hindurch überzeugt geweſen ſind, und auf deren ſchädliche Anwendung ſchon die zwölf Tafeln der Römer*), die Bücher Moſis und ſelbſt Platons elftes Buch von den Geſetzen die Todesſtrafe ſetzen. Wie ernſtlich es damit, auch in der aufgeklärteſten Römerzeit, unter den Antoninen, genommen wurde, beweiſt die ſchöne gerichtliche Vertheidigungsrede des Apulejus wider die gegen ihn erhobene und ſein Leben bedrohende (oratio de magia, p. 104, Bip.) Anklage der Zauberei, in welcher er allein bemüht iſt, den Vorwurf von ſich abzuwälzen, nicht aber die Möglichkeit der Magie irgend leugnet, vielmehr in eben ſolche läppiſche Details eingeht, wie in den Hexenproceſſen des Mittelalters zu figuriren pflegen. Ganz allein das letztverfloſſene Jahrhundert in Europa macht, in Hinſicht auf jenen Glauben, eine Ausnahme, und zwar in Folge der von Baltazar Becker, Thomaſius und einigen Andern, in der guten Abſicht, den grauſamen Hexenproceſſen auf immer die Thüre zu ſchließen, behaupteten Unmöglichkeit aller Magie. Dieſe Meinung, von der Philoſophie deſſelben Jahrhunderts begünſtigt, gewann damals die Oberhand, jedoch nur unter den gelehrten und gebildeten Ständen. Das Volk hat nie aufgehört, an Magie zu glauben, ſogar nicht in

*) Plin. hist. nat. L. 30, c. 3.

England, deſſen gebildete Klaſſen hingegen mit einem ſie erniedrigenden Köhlerglauben in Religionsſachen einen unerſchütterlichen Thomas- oder Thomaſius-Unglauben an alle Thatſachen, welche über die Geſetze von Stoß und Gegenſtoß, oder Säure und Alkali, hinausgehn, zu vereinigen verſtehn und es ſich nicht von ihrem großen Landsmann geſagt ſeyn laſſen wollen, daß es mehr Dinge im Himmel und auf Erden giebt, als ihre Philoſophie ſich träumen läßt. Ein Zweig der alten Magie hat ſich unter dem Volke ſogar offenkundig in täglicher Ausübung erhalten, welches er wegen ſeiner wohlthätigen Abſicht durfte, nämlich die ſympathetiſchen Kuren, an deren Realität wohl kaum zu zweifeln iſt. Am alltäglichſten iſt die ſympathetiſche Kur der Warzen, deren Wirkſamkeit bereits der behutſame und empiriſche Bako von Verulam aus eigener Erfahrung beſtätigt (silva silvarum §. 997): ſodann iſt das Beſprechen der Geſichtsroſe, und zwar mit Erfolg, ſo häufig, daß es leicht iſt, ſich davon zu überzeugen: ebenfalls das Beſprechen des Fiebers gelingt oft u. dgl. m.*) — Daß hiebei das eigentliche Agens nicht die ſinnloſen Worte und Ceremonien, ſondern, wie beim Magnetiſiren, der Wille des Heilenden iſt, bedarf, nach dem oben über Magnetismus Geſagten, keiner Auseinanderſetzung. Beiſpiele ſympathetiſcher Kuren finden die mit denſelben noch Unbekannten in Kieſers „Archiv für den thieriſchen Magnetismus", Bd. 5, Heft 3, S. 106; Bd. 8, Heft 3, S. 145; Bd. 9, Heft 2, S. 172, und Bd. 9,

*) In der Times, 1855, June 12, pag. 10 wird erzählt:

A horse-oharmer.

On the voyage to England the ship Simla experienced some heavy weather in the Bay of Biscay, in which the horses suffered severely, and some, including a charger of General Scarlett, became unmanageable. A valuable mare was so very bad, that a pistol was got ready to shoot her and to end her misery; when a Russian officer recommended a Cossak prisoner to be sent for, as he was a „juggler" and could, by charms, cure any malady in a horse. He was sent for, and immediately said he could cure it at once. He was closely watched, hut the only thing they could observe him do was to take his sash off and tie a knot in it 3 several times. However the mare, in a few minutes, got on her feet and began to eat heartily, and rapidly recovered.

Zuſatz zur 3. Auflage.

Heft 1, S. 128. Auch das Buch des Dr. Moſt, „über ſympathetiſche Mittel und Kuren", 1842, iſt zur vorläufigen Bekanntſchaft mit der Sache brauchbar.*) — Alſo dieſe zwei Thatſachen, animaliſcher Magnetismus und ſympathetiſche Kuren, beglaubigen empiriſch die Möglichkeit einer, der phyſiſchen entgegengeſetzten, magiſchen Wirkung, welche das verfloſſene Jahrhundert ſo peremtoriſch verworfen hatte, indem es durchaus keine andere als die phyſiſche, nach dem begreiflichen Kauſalnexus herbeigeführte Wirkung als möglich gelten laſſen wollte.

Ein glücklicher Umſtand iſt es, daß die in unſern Tagen eingetretene Berichtigung dieſer Anſicht von der Arzneiwiſſenſchaft ausgegangen iſt; weil dieſe zugleich dafür bürgt, daß das Pendel der Meinung nicht wieder einen zu ſtarken Impuls nach der entgegengeſetzten Seite erhalten und wir in den Aberglauben roher Zeiten zurückgeworfen werden könnten. Auch iſt es, wie geſagt, nur ein Theil der Magie, deſſen Realität durch den animaliſchen Magnetismus und die ſympathetiſchen Kuren gerettet wird: ſie befaßte noch viel mehr, wovon ein großer Theil dem alten Verdammungsurtheil, bis auf Weiteres, unterworfen, oder dahin geſtellt bleiben, ein andrer aber, durch ſeine Analogie mit dem animaliſchen Magnetismus, wenigſtens als möglich gedacht werden muß. Nämlich der animaliſche Magnetismus und die ſympathetiſchen Kuren liefern nur wohlthätige, Heilung bezweckende Einwirkungen, denen ähnlich, welche in der Geſchichte der Magie als Werk der in Spanien ſogenannten Saludadores (Delrio, disq. mag. L. III. P. 2. q. 4. s. 7. — und Bodinus, Mag. daemon: III, 2) auftreten, die aber ebenfalls das Verdammungsurtheil der Kirche erfuhren; die Magie hingegen wurde viel öfter in verderblicher Abſicht angewandt. Nach der Analogie iſt es jedoch mehr als wahrſcheinlich, daß die inwohnende Kraft, welche, auf das fremde Individuum unmittelbar wirkend, einen heilſamen Einfluß auszuüben vermag, wenigſtens eben ſo mächtig ſeyn wird, nachtheilig und zerſtörend auf ihn zu wirken. Wenn daher irgend ein Theil der alten Magie, außer dem, der ſich auf animaliſchen Magnetismus und ſympathetiſche Kuren zurückführen läßt, Rea-

*) Schon Plinius giebt im 28. Buch, Kap. 6 bis 17 eine Menge ſympathetiſcher Kuren an. Zuſatz zur 3. Auflage.

lität hatte; ſo wär es gewiß Dasjenige, was als Maleficium und Fascinatio bezeichnet wird und gerade zu den meiſten Hexenprozeſſen Anlaß gab. In dem oben angeführten Buche von Moſt findet man auch ein Paar Thatſachen, die entſchieden dem maleficio beizuzählen ſind (nämlich S. 40, 41, und Nr. 89, 91 und 97); auch in Kiefers Archiv, in der von Bd. 9 bis 12 durchgehenden Krankengeſchichte von Bende Benſen, kommen Fälle vor von übertragenen Krankheiten, beſonders auf Hunde, die daran geſtorben ſind. Daß die fascinatio ſchon dem Demokritos bekannt war, der ſie als Thatſache zu erklären verſuchte, erſehn wir aus Plutarchs symposiacae quaestiones, qu. V, 7, 6. Nimmt man nun dieſe Erzählungen als wahr an; ſo hat man den Schlüſſel zu dem Verbrechen der Hexerei, deſſen eifrige Verfolgung danach doch nicht alles Grundes entbehrt hätte. Wenn ſie gleich in den allermeiſten Fällen auf Irrthum und Mißbrauch beruht hat; ſo dürfen wir doch nicht unſre Vorfahren für ſo ganz verblendet halten, daß ſie, ſo viele Jahrhunderte hindurch, mit ſo grauſamer Strenge, ein Verbrechen verfolgt hätten, welches ganz und gar nicht möglich geweſen wäre. Auch wird uns, von jenem Geſichtspunkt aus, begreiflich, warum, bis auf den heutigen Tag, in allen Ländern, das Volk gewiſſe Krankheitsfälle hartnäckig einem maleficio zuſchreibt und nicht davon abzubringen iſt. Wenn wir nun alſo durch die Fortſchritte der Zeit bewogen werden, einen Theil jener verrufenen Kunſt als nicht ſo eitel anzuſehn, wie das vergangene Jahrhundert annahm; ſo iſt dennoch nirgends mehr als hier Behutſamkeit nöthig, um aus einem Wuſt von Lug, Trug und Unſinn, dergleichen wir in den Schriften des Agrippa von Nettesheim, Wierus, Bodinus, Delrio, Bindsfeldt u. a. aufbewahrt finden, die vereinzelten Wahrheiten herauszufiſchen. Denn Lüge und Betrug, überall in der Welt häufig, haben nirgends einen ſo freien Spielraum, als da, wo die Geſetze der Natur eingeſtändlich verlaſſen, ja, für aufgehoben erklärt werden. Daher ſehn wir, auf der ſchmalen Baſis des Wenigen, was an der Magie Wahres geweſen ſeyn mag, ein himmelhohes Gebäude der abenteuerlichſten Mährchen, der wildeſten Fratzen, aufgebaut, und in Folge derſelben die blutigſten Grauſamkeiten Jahrhunderte hindurch ausgeübt; bei welcher Betrachtung die pſychologiſche Reflexion über die Empfänglichkeit

des menschlichen Intellekts für den unglaublichsten, ja, gränzenlosen Unsinn, und die Bereitwilligkeit des menschlichen Herzens, ihn durch Grausamkeiten zu besiegeln, die Oberhand gewinnt.

Was heut zu Tage in Deutschland, bei den Gelehrten, das Urtheil über die Magie modifizirt hat, ist jedoch nicht ganz allein der animalische Magnetismus; sondern jene Aenderung war im tiefern Grunde vorbereitet durch die von Kant hervorgebrachte Umwandlung der Philosophie, welche in diesem, wie in andern Stücken einen Fundamentalunterschied zwischen Deutscher und andrer Europäischer Bildung setzt. — Um über alle geheime Sympathie, oder gar magische Wirkung, vorweg zu lächeln, muß man die Welt gar sehr, ja, ganz und gar begreiflich finden. Das kann man aber nur, wenn man mit überaus flachem Blick in sie hineinschaut, der keine Ahndung davon zuläßt, daß wir in ein Meer von Räthseln und Unbegreiflichkeiten versenkt sind und unmittelbar weder die Dinge, noch uns selbst, von Grund aus kennen und verstehn. Die dieser Gesinnung entgegengesetzte ist es eben, welche macht, daß fast alle große Männer, unabhängig von Zeit und Nation, einen gewissen Anstrich von Aberglauben verrathen haben. Wenn unsere natürliche Erkenntnißweise eine solche wäre, welche uns die Dinge an sich, und folglich auch die absolut wahren Verhältnisse und Beziehungen der Dinge, unmittelbar überlieferte; dann wären wir allerdings berechtigt, alles Vorherwissen des Künftigen, alle Erscheinungen Abwesender, oder Sterbender, oder gar Gestorbener und alle magische Einwirkung a priori und folglich unbedingt zu verwerfen. Wenn aber, wie Kant lehrt, was wir erkennen bloße Erscheinungen sind, deren Formen und Gesetze sich nicht auf die Dinge an sich selbst erstrecken; so ist eine solche Verwerfung offenbar voreilig, da sie sich auf Gesetze stützt, deren Apriorität sie gerade auf Erscheinungen beschränkt, hingegen die Dinge an sich, zu denen auch unser eigenes inneres Selbst gehören muß, von ihnen unberührt läßt. Eben diese aber können Verhältnisse zu uns haben, aus denen die genannten Vorgänge entsprängen, über welche demnach die Entscheidung a posteriori abzuwarten, nicht ihr vorzugreifen ist. Daß Engländer und Franzosen bei der Verwerfung a priori solcher Vorgänge hartnäckig verharren, beruht im Grunde darauf, daß sie im Wesentlichen noch der

Lockiſchen Philoſophie unterthan ſind, welcher zufolge wir, bloß nach Abzug der Sinnesempfindung, die Dinge an ſich erkennen: demgemäß werden dann die Geſetze der materiellen Welt für unbedingte gehalten und kein andrer, als influxus physicus gelten gelaſſen. Sie glauben demnach zwar an eine Phyſik, aber an keine Metaphyſik, und ſtatuiren demgemäß keine andre, als die ſogenannte „Natürliche Magie", welcher Ausdruck die ſelbe contradictio in adjecto enthält, wie „übernatürliche Phyſik", jedoch unzählige Mal im Ernſt gebraucht iſt, letzterer hingegen nur ein Mal, im Scherz, von Lichtenberg. Das Volk hingegen, mit ſeinem ſtets bereiten Glauben an übernatürliche Einflüſſe überhaupt, ſpricht darin auf ſeine Weiſe die, wenn auch nur gefühlte, Ueberzeugung aus, daß was wir wahrnehmen und auffaſſen bloße Erſcheinungen ſind, keine Dinge an ſich. Daß Dies nicht zu viel geſagt ſei, mag hier eine Stelle aus Kants „Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten" belegen: „Es iſt eine Bemerkung, welche anzuſtellen eben kein ſubtiles Nachdenken erfordern wird, ſondern von der man annehmen kann, daß ſie wohl der gemeinſte Verſtand, ob zwar, nach ſeiner Art, durch eine dunkle Unterſcheidung der Urtheilskraft, die er Gefühl nennt, machen mag: daß alle Vorſtellungen, die uns ohne unſere Willkühr kommen (wie die der Sinne), uns die Gegenſtände nicht anders zu erkennen geben, als ſie uns affiziren, wobei was ſie an ſich ſeyn mögen uns unbekannt bleibt; mithin daß, was dieſe Art Vorſtellungen betrifft, wir dadurch, auch bei der angeſtrengteſten Aufmerkſamkeit und Deutlichkeit, die der Verſtand nur immer hinzufügen mag, doch bloß zur Erkenntniß der Erſcheinungen, niemals der Dinge an ſich ſelbſt gelangen können. Sobald dieſer Unterſchied ein Mal gemacht iſt, ſo folgt von ſelbſt, daß man hinter den Erſcheinungen doch noch etwas Anderes, was nicht Erſcheinung iſt, nämlich die Dinge an ſich, einräumen und annehmen müſſe." (3. Auflage, S. 105.)

Wenn man D. Tiedemanns Geſchichte der Magie unter dem Titel disputatio de quaestione, quae fuerit artium magicarum origo, Marb. 1787, eine von der Göttinger Societät gekrönte Preisſchrift, lieſt; ſo erſtaunt man über die Beharrlichkeit, mit welcher, ſo vielen Misslingens ungeachtet, überall und jederzeit die Menſchheit den Gedanken der Magie verfolgt hat, und wird

daraus ſchließen, daß er einen tiefen Grund, wenigſtens in der Natur des Menſchen, wenn nicht der Dinge überhaupt, haben müſſe, nicht aber eine willkührlich erſonnene Grille ſeyn könne. Obgleich die Definition der Magie bei den Schriftſtellern darüber verſchieden ausfällt; ſo iſt doch der Grundgedanke dabei nirgends zu verkennen. Nämlich zu allen Zeiten und in allen Ländern hat man die Meinung gehegt, daß außer der regelrechten Art, Veränderungen in der Welt hervorzubringen, mittelſt des Kauſalnexus der Körper, es noch eine andre, von jener ganz verſchiedene Art geben müſſe, die gar nicht auf dem Kauſalnexus beruhe; daher auch ihre Mittel offenbar abſurd erſchienen, wenn man ſie im Sinn jener erſten Art auffaßte, indem die Unangemeſſenheit der angewandten Urſache zur beabſichtigten Wirkung in die Augen fiel und der Kauſalnexus zwiſchen beiden unmöglich war. Allein die dabei gemachte Vorausſetzung war, daß es außer der äußern, den nexum physicum begründenden Verbindung zwiſchen den Erſcheinungen dieſer Welt,. noch eine andere, durch das Weſen an ſich aller Dinge gehende, geben müſſe, gleichſam eine unterirdiſche Verbindung, vermöge welcher, von einem Punkt der Erſcheinung aus, unmittelbar auf jeden andern gewirkt werden könne, durch einen nexum metaphysicum; daß demnach ein Wirken auf die Dinge von innen, ſtatt des gewöhnlichen von außen, ein Wirken der Erſcheinung auf die Erſcheinung, vermöge des Weſens an ſich, welches in allen Erſcheinungen Eines und daſſelbe iſt, möglich ſeyn müſſe; daß, wie wir kauſal als natura naturata wirken, wir auch wohl eines Wirkens als natura naturans fähig ſeyn und für den Augenblick den Mikrokosmos als Makrokosmos geltend machen könnten, daß die Scheidewände der Individuation und Sonderung, ſo feſt ſie auch ſeien, doch gelegentlich eine Kommunikation, gleichſam hinter den Kuliſſen, oder wie ein heimliches Spielen unterm Tiſch, zulaſſen könnten; und daß, wie es, im ſomnambulen Hellſehn, eine Aufhebung der individuellen Iſolation der Erkenntniß giebt, es auch eine Aufhebung der individuellen Iſolation des Willens geben könne. Ein ſolcher Gedanke kann nicht empiriſch entſtanden, noch kann die Beſtätigung durch Erfahrung es ſeyn, die ihn, alle Zeiten hindurch, in allen Ländern erhalten hat: denn in den allermeiſten Fällen mußte die Erfahrung ihm geradezu

entgegen ausfallen. Ich bin daher der Meinung, daß der Urſprung dieſes, in der ganzen Menſchheit ſo allgemeinen, ja, ſo vieler entgegenſtehender Erfahrung und dem gemeinen Menſchenverſtande zum Trotz, unvertilgbaren Gedankens ſehr tief zu ſuchen iſt, nämlich in dem innern Gefühl der Allmacht des Willens an ſich, jenes Willens, welcher das innere Weſen des Menſchen und zugleich der ganzen Natur iſt, und in der ſich daran knüpfenden Vorausſetzung, daß jene Allmacht wohl ein Mal, auf irgend eine Weiſe, auch vom Individuo aus geltend gemacht werden könnte. Man war nicht fähig zu unterſuchen und zu ſondern, was jenem Willen als Ding an ſich und was ihm in ſeiner einzelnen Erſcheinung möglich ſeyn möchte; ſondern nahm ohne Weiteres an, er vermöge, unter gewiſſen Umſtänden, die Schranke der Individuation zu durchbrechen: denn jenes Gefühl widerſtrebte beharrlich der von der Erfahrung aufgedrungenen Erkenntniß, daß

„Der Gott, der mir im Buſen wohnt,
Kann tief mein Innerſtes erregen,
Der über allen meinen Kräften thront,
Er kann nach Außen nichts bewegen."

Dem dargelegten Grundgedanken gemäß finden wir, daß bei allen Verſuchen zur Magie das angewandte phyſiſche Mittel immer nur als Vehikel eines Metaphyſiſchen genommen wurde; indem es ſonſt offenbar kein Verhältniß zur beabſichtigten Wirkung haben konnte: dergleichen waren fremde Worte, ſymboliſche Handlungen, gezeichnete Figuren, Wachsbilder u. dgl. m. Und jenem urſprünglichen Gefühle gemäß ſehn wir, daß das von ſolchem Vehikel Getragene zuletzt immer ein Akt des Willens war, den man daran knüpfte. Der ſehr natürliche Anlaß hiezu war, daß man in den Bewegungen des eigenen Leibes jeden Augenblick einen völlig unerklärlichen, alſo offenbar metaphyſiſchen Einfluß des Willens gewahr wurde: ſollte dieſer, dachte man, ſich nicht auch auf andere Körper erſtrecken können? Hiezu den Weg zu finden, die Iſolation, in welcher der Wille ſich in jedem Individuo befindet, aufzuheben, eine Vergrößerung der unmittelbaren Willensſphäre über den eigenen Leib des Wollenden hinaus zu gewinnen, — das war die Aufgabe der Magie.

Jedoch fehlte viel, daß dieſer Grundgedanke, aus dem eigent-

lich die Magie entſprungen zu ſeyn ſcheint, ſofort ins deutliche Bewußtſeyn übergegangen und in abstracto erkannt worden wäre, und die Magie ſogleich ſich ſelbſt verſtanden hätte. Nur bei einigen denkenden und gelehrten Schriftſtellern früherer Jahrhunderte finden wir, wie ich bald durch Anführungen belegen werde, den deutlichen Gedanken, daß im Willen ſelbſt die magiſche Kraft liege und daß die abenteuerlichen Zeichen und Akte, nebſt den ſie begleitenden ſinnloſen Worten, welche für Beſchwörungs- und Binde-Mittel der Dämonen galten, bloße Vehikel und Fixirungsmittel des Willens ſeien, wodurch der Willensakt, der magiſch wirken ſoll, aufhört ein bloßer Wunſch zu ſeyn und zur That wird, ein Corpus erhält (wie Paracelſus ſagt), auch gewiſſermaaßen die ausdrückliche Erklärung des individuellen Willens abgegeben wird, daß er jetzt ſich als allgemeiner, als Wille an ſich, geltend macht. Denn bei jedem magiſchen Akt, ſympathetiſcher Kur, oder was es ſei, iſt die äußere Handlung (das Bindemittel) eben Das, was beim Magnetiſiren das Streichen iſt, alſo eigentlich nicht das Weſentliche, ſondern das Vehikel, Das, wodurch der Wille, der allein das eigentliche Agens iſt, ſeine Richtung und Fixation in der Körperwelt erhält und übertritt in die Realität: daher iſt es, in der Regel, unerläßlich. — Bei den übrigen Schriftſtellern jener Zeiten ſteht, jenem Grundgedanken der Magie entſprechend, bloß der Zweck feſt, nach Willkühr eine abſolute Herrſchaft über die Natur auszuüben. Aber zu dem Gedanken, daß ſolche eine unmittelbare ſeyn müſſe, konnten ſie ſich nicht erheben, ſondern dachten ſie durchaus als eine mittelbare. Denn überall hatten die Landesreligionen die Natur unter die Herrſchaft von Göttern und Dämonen geſtellt. Dieſe nun ſeinem Willen gemäß zu lenken, zu ſeinem Dienſt zu bewegen, ja, zu zwingen, war das Streben des Magikers, und ihnen ſchrieb er zu, was ihm etwan gelingen mochte; gerade ſo wie Mesmer Anfangs den Erfolg ſeines Magnetiſirens den Magnetſtäben zuſchrieb, die er in den Händen hielt, ſtatt ſeinem Willen, der das wahre Agens war. So wurde die Sache bei allen polytheiſtiſchen Völkern genommen und ſo verſtehn auch Plotinos *)

*) Plotinos verräth hie und da eine richtigere Einſicht, z. B. Enn. II. lib. III. c. 7. — Enn. IV. lib. III. c. 12. — et lib. IV. c. 40, 43. — et lib. IX. c. 3.

und beſonders Jamblichos die Magie, alſo als Theurgie; welchen Ausdruck zuerſt Porphyrius gebraucht hat. Dieſer Auslegung war der Polytheismus, dieſe göttliche Ariſtokratie, günſtig, indem er die Herrſchaft über die verſchiedenen Kräfte der Natur an eben ſo viele Götter und Dämonen vertheilt hatte, welche, wenigſtens größten Theils, nur perſonifizirte Naturkräfte waren, und von welchen der Magiker bald dieſen, bald jenen für ſich gewann, oder ſich dienſtbar machte. Allein in der göttlichen Monarchie, wo die ganze Natur einem Einzigen gehorſamt, wäre es ein zu verwegener Gedanke geweſen, mit dieſem ein Privatbündniß ſchließen, oder gar eine Herrſchaft über ihn ausüben zu wollen. Daher ſtand, wo Judenthum, Chriſtenthum oder Islam herrſchte, jener Auslegung die Allmacht des alleinigen Gottes im Wege, an welche der Magiker ſich nicht wagen konnte. Da blieb ihm dann nichts übrig, als ſeine Zuflucht zum Teufel zu nehmen, mit welchem Rebellen, oder wohl gar unmittelbarem Deſcendenten Ahrimans, dem doch noch immer einige Macht über die Natur zuſtand, er nun ein Bündniß ſchloß, und dadurch ſich ſeiner Hülfe verſicherte: Dies war die „ſchwarze Magie". Ihr Gegenſatz, die weiße, war dies dadurch, daß der Zauberer ſich nicht mit dem Teufel befreundete; ſondern die Erlaubniß, oder gar Mitwirkung des alleinigen Gottes ſelbſt, zur Erbittung der Engel, nachſuchte, öfter aber durch Nennung der ſeltenern, hebräiſchen Namen und Titel deſſelben, wie Adonai u. dgl. die Teufel heranrief und zum Gehorſam zwang, ohne ſeinerſeits ihnen etwas zu verſprechen: Höllenzwang.*) — Alle dieſe bloßen Auslegungen und Einkleidungen der Sache wurden aber ſo ganz für das Weſen derſelben und für objektive Vorgänge genommen, daß alle die Schriftſteller, welche die Magie nicht aus eigener Praxis, ſondern nur aus zweiter Hand kennen, wie Bodinus, Delrio, Bindsfeldt u. ſ. w., das Weſen derſelben dahin beſtimmen, daß ſie ein Wirken, nicht durch Naturkräfte, noch auf natürlichem Wege, ſondern durch Hülfe des Teufels ſei. Dies war und blieb auch überall die geltende allgemeine Meinung, örtlich nach den Landesreligionen modifizirt: ſie auch

*) Delrio disq. mag. L. II, q. 2. — Agrippa a Nettesheym, de vanit. scient. c. 45.

war die Grundlage der Gesetze gegen Zauberei und der Hexenprocesse: ebenfalls waren, in der Regel, gegen sie die Bestreitungen der Möglichkeit der Magie gerichtet. Eine solche objektive Auffassung und Auslegung der Sache mußte aber nothwendig eintreten, schon wegen des entschiedenen Realismus, welcher, wie im Alterthum, so auch im Mittelalter, in Europa durchaus herrschte und erst durch Kartesius erschüttert wurde. Bis dahin hatte der Mensch noch nicht gelernt, die Spekulation auf die geheimnißvollen Tiefen seines eigenen Innern zu richten; sondern er suchte Alles außer sich. Und gar den Willen, den er in sich selbst fand, zum Herrn der Natur zu machen, war ein so kühner Gedanke, daß man davor erschrocken wäre: also machte man ihn zum Herrn über die fingirten Wesen, denen der herrschende Aberglaube Macht über die Natur eingeräumt hatte, um ihn so, wenigstens mittelbar zum Herrn der Natur zu machen. Uebrigens sind Dämonen und Götter jeder Art doch immer Hypostasen, mittelst welcher die Gläubigen jeder Farbe und Sekte sich das Metaphysische, das hinter der Natur Liegende, ihr Daseyn und Bestand Ertheilende und daher sie Beherrschende faßlich machen. Wenn also gesagt wird, die Magie wirke durch Hülfe der Dämonen; so ist der diesem Gedanken zu Grunde liegende Sinn doch noch immer, daß sie ein Wirken, nicht auf physischem, sondern auf metaphysischem Wege, nicht natürliches, sondern übernatürliches Wirken sei. Erkennen wir nun aber in dem wenigen Thatsächlichen, welches für die Realität der Magie spricht, nämlich animalischer Magnetismus und sympathetische Kuren, nichts Anderes, als ein unmittelbares Wirken des Willens, der hier außerhalb des wollenden Individuums, wie sonst nur innerhalb, seine unmittelbare Kraft äußert; und sehn wir, wie ich bald zeigen und durch entscheidende, unzweideutige Aufführungen belegen werde, die in die alte Magie tiefer Eingeweihten alle Wirkungen derselben allein aus dem Willen des Zauberers herleiten; — so ist dies allerdings ein starker empirischer Beleg meiner Lehre, daß das Metaphysische überhaupt, das allein noch außerhalb der Vorstellung Vorhandene, das Ding an sich der Welt, nichts Anderes ist, als Das, was wir in uns als Willen erkennen.

Wenn nun jene Magiker die unmittelbare Herrschaft, die der

Wille bisweilen über die Natur ausüben mag, sich als eine bloß mittelbare, durch Hülfe der Dämonen, dachten; so konnte dies kein Hinderniß ihres Wirkens seyn, wenn und wo überhaupt ein solches Statt gefunden haben mag. Denn eben weil in Dingen dieser Art der Wille an sich, in seiner Ursprünglichkeit und daher gesondert von der Vorstellung thätig ist; so können falsche Begriffe des Intellekts sein Wirken nicht vereiteln, sondern Theorie und Praxis liegen hier gar weit auseinander: die Falschheit jener steht dieser nicht im Wege, und die richtige Theorie befähigt nicht zur Praxis. Mesmer schrieb Anfangs sein Wirken den Magnetstäben zu, die er in den Händen hielt, und erklärte nachher die Wunder des animalischen Magnetismus nach einer materialistischen Theorie, von einem feinen Alles durchdringenden Fluidum, wirkte aber nichtsdestoweniger mit erstaunlicher Macht. Ich habe einen Gutsbesitzer gekannt, dessen Bauern von Alters her gewohnt waren, daß ihre Fieberanfälle durch Besprechen des gnädigen Herrn vertrieben wurden: obgleich er nun von der Unmöglichkeit aller Dinge dieser Art sich überzeugt hielt, that er, aus Gutmüthigkeit, nach herkömmlicher Weise, den Bauern ihren Willen, und oft mit günstigem Erfolg, den er dann dem festen Zutrauen der Bauern zuschrieb, ohne zu erwägen, daß ein solches auch die oft ganz unnütze Arznei vieler vertrauensvollen Kranken erfolgreich machen müßte.

War nun beschriebenermaaßen die Theurgie und Dämonomagie bloße Auslegung und Einkleidung der Sache, bloße Schaale, bei der jedoch die meisten stehn blieben; so hat es dennoch nicht an Leuten gefehlt, die, ins Innere blickend, sehr wohl erkannten, daß was bei etwanigen magischen Einflüssen wirkte, durchaus nichts Anderes war, als der Wille. Diese Tiefersehenden haben wir aber nicht zu suchen bei Denen, die zur Magie fremd, ja feindlich hinzutraten, und gerade von diesen sind die meisten Bücher über dieselbe: es sind Leute, welche die Magie bloß aus den Gerichtssälen und Zeugenverhören kennen, daher bloß die Außenseite derselben beschreiben, ja, die eigentlichen Proceduren dabei, wo solche ihnen etwan durch Geständnisse bekannt geworden, behutsam verschweigen, um das entsetzliche Laster der Zauberei nicht zu verbreiten: der Art sind Bodinus, Delrio, Bindsfeldt u. a. m. Hingegen sind es die Philosophen und Naturforscher

jener Zeiten des herrſchenden Aberglaubens, bei denen wir über das eigentliche Weſen der Sache Aufſchlüſſe zu ſuchen haben. Aus ihren Ausſagen aber geht auf das deutlichſte hervor, daß bei der Magie, ganz ſo wie beim animaliſchen Magnetismus, das eigentliche Agens nichts Anderes, als der Wille iſt. Dies zu belegen, muß ich einige Citate beibringen.*) Beſonders aber iſt es Theophraſtus Paracelſus, welcher über das innere Weſen der Magie mehr Aufſchlüſſe giebt, als wohl irgend ein Anderer und ſogar ſich nicht ſcheut, die Proceduren dabei genau zu beſchreiben, namentlich (nach der Straßburger Ausgabe ſeiner Schriften in zwei Foliobänden, 1603) Bd. 1, S. 91, 353 ff. und 789. — Bd. 2, S. 362, 496. — Er ſagt Bd. 1, S. 19: „Merken von wächſernen Bildern ein ſolches: ſo ich in meinem Willen Feindſchaft trage gegen einen Andern; ſo muß die Feindſchaft vollbracht werden durch ein medium, d. i. ein corpus. Alſo iſt es möglich, daß mein Geiſt, ohne meines Leibes Hülfe durch mein Schwerdt, einen Andern ſteche oder verwunde, durch mein inbrünſtiges Begehren. Alſo iſt auch möglich, daß ich durch meinen Willen den Geiſt meines Widerſachers bringe in das Bild und ihn dann krümme, lähme, nach meinem Gefallen. — Ihr ſollt wiſſen, daß die Wirkung des Willens ein großer Punkt iſt in der Arznei. Denn Einer, der ihm ſelbſt nichts gutes gönnt und ihn ſelber haßt, iſts möglich, daß Das, ſo er ihm ſelber flucht, ankommt. Denn Fluchen kommt aus Verhängung des Geiſtes. Iſt alſo möglich, daß die Bilder verflucht werden in Krankheiten u. ſ. w. — — Eine ſolche Wirkung geſchieht auch im Vieh, und darin viel leichter als im Menſchen: denn des Menſchen Geiſt wehrt ſich mehr als der des Viehs."

S. 375: „Daraus denn folgt, daß ein Bild dem Andern zaubert: nicht aus Kraft der Karaktere, oder dergleichen, durch

---

*) Schon Roger Bako, im 13. Jahrhundert, ſagt: . . . . „Quod si ulterius aliqua anima maligna cogitat fortiter de infectione alterius, atque ardenter desideret et certitudinaliter intendat, atque vehementer consideret se posse nocere, non est dubium quin natura obediet cogitationibus animae." (S. Rogeri Bacon Opus Majus, Londini 1733, pag. 252.) Zuſatz zur 3. Auflage.

Jungfrauenwachs; ſondern die Imagination überwindet ſeine eigene Konſtellation, daß ſie ein Mittel wird zu vollenden ſeines Himmels Willen, d. i. ſeines Menſchen."

S. 334: „Alles Imaginiren des Menſchen kommt aus dem Herzen: das Herz iſt die Sonne im Mikrokosmo. Und alles Imaginiren des Menſchen aus der kleinen Sonne Mikrokosmi geht in die Sonne der großen Welt, in das Herz Makrokosmi. So iſt die Imaginatio Mikrokosmi ein Saamen, welcher materialiſch wird u. ſ. w."

S. 364: „Euch iſt genugſam wiſſend, was die ſtrenge Imagination thut, welche ein Anfang iſt aller magiſchen Werke."

S. 789: „Alſo auch mein Gedanke iſt Zuſehn auf einen Zweck. Nun darf ich das Auge nicht dahin kehren mit meinen Händen; ſondern meine Imagination kehrt daſſelbe wohin ich begehre. Alſo auch vom Gehn zu verſtehn iſt: ich begehre, ſetze mir vor, alſo bewegt ſich mein Leib: und je feſter mein Gedanke iſt, je feſter iſt daß ich lauf. Alſo allein Imaginatio iſt eine Bewegerin meines Laufs."

S. 837: „Imaginatio, die wider mich gebraucht wird, mag alſo ſtreng gebraucht werden, daß ich durch eines Andern Imaginatio mag getödtet werden."

Bd. 2, S. 274: „Die Imagination iſt aus der Luſt und Begierde: die Luſt giebt Neid, Haß: denn ſie geſchehn nicht, du habeſt denn Luſt dazu. So du nun Luſt haſt, ſo folget auf das der Imagination Werk. Dieſe Luſt muß ſeyn ſo ſchnell, begierig, behend, wie die einer Frau die ſchwanger iſt u. ſ. w. — Ein gemeiner Fluch wird gemeiniglich wahr: warum? er gehet von Herzen: und in dem Von-Herzen-gehen liegt und gebiert ſich der Saame. Alſo auch Vater- und Mutter-Flüche gehn alſo vom Herzen. Der armen Leute Fluch iſt auch Imaginatio u. ſ. w. Der Gefangenen Fluch, auch nur Imaginatio, geht von Herzen. — — — Alſo auch, ſo Einer durch ſeine Imaginatio Einen erſtechen will, erlähmen u. ſ. w., ſo muß er das Ding und Inſtrument erſt in ſich attrahiren, dann mag er's imprimiren: denn was hineinkommt, mag auch wieder hinausgehn, durch die Gedanken, als ob es mit Händen geſchähe. — — Die Frauen übertreffen in ſolchem Imaginiren die Männer: — — — denn ſie ſind hitziger in der Rache."

S. 298: „Die Magika iſt eine große verborgene Weisheit; ſo die Vernunft eine öffentliche große Thorheit iſt. — — Gegen den Zauber ſchützt kein Harniſch: denn er verletzt den inwendigen Menſchen, den Geiſt des Lebens. — — — Etliche Zauberer machen ein Bild in Geſtalt eines Menſchen, den ſie meinen, und ſchlagen einen Nagel in deſſen Fußſohle: der Menſch iſt unſichtbar getroffen und lahm, bis der Nagel herausgezogen."

S. 307: „Das ſollen wir wiſſen, daß wir, allein durch den Glauben und unſre kräftige Imagination, eines jeglichen Menſchen Geiſt in ein Bild mögen bringen. — — Man bedarf keiner Beſchwörung, und die Ceremonien, Cirkelmachen, Rauchwerk, Sigilla u. ſ. w. ſind lauter Affenſpiel und Verführung. — Homunculi und Bilder werden gemacht u. ſ. w. — — — in dieſen werden vollbracht alle Operationen, Kräfte und Wille des Menſchen. — — — — Es iſt ein großes Ding um des Menſchen Gemüth, daß es Niemand möglich iſt auszuſprechen: wie Gott ſelbſt ewig und unvergänglich iſt, alſo auch das Gemüth des Menſchen. Wenn wir Menſchen unſer Gemüth recht erkennten, ſo wäre uns nichts unmöglich auf Erden. — — — — Die perfekte Imagination, die von den astris kommt, entſpringt in dem Gemüth."

S. 513: „Imaginatio wird konfirmirt und vollendet durch den Glauben, daß es wahrhaftig geſchehe: denn jeder Zweifel bricht das Werk. Glaube ſoll die Imagination beſtätigen, denn Glaube beſchleußt den Willen. — — — — Daß aber der Menſch nicht allemal perfekt imaginirt, perfekt glaubt, das macht, daß die Künſte ungewiß heißen müſſen, ſo doch gewiß und ganz wohl ſeyn mögen." — Zur Erläuterung dieſes letzten Satzes kann eine Stelle des Campanella, im Buche de sensu rerum et magia, dienen: Efficiunt alii ne homo possit futuere, si tantum credat: non enim potest facere quod non credit posse facere. (L. IV, c. 18.)

Im ſelben Sinne ſpricht Agrippa v. Nettesheim, de occulta philosophia Lib. I, c. 66: „Non minus subjicitur corpus alieno animo, quam alieno corpori"; und c. 67: „Quidquid dictat animus fortissime odientis habet efficaciam nocendi et destruendi: similiter in ceteris, quae affectat animus fortissime desiderio. Omnia enim quae tunc agit et dictat ex characteribus &c.

verbis, gestibus et ejusmodi, omnia sunt adjuvantia appetitum animae et acquirunt mirabiles quasdam virtutes, tum ab anima laborantis in illa hora, quando ipsam appetitus ejusmodi maxime invadit, tum ab influxu coelesti animum tunc taliter movente." — c. 68: „Inest hominum animis virtus quaedam immutandi et ligandi res et homines ad id quod desiderat, et omnes res obediunt illi, quando fertur in magnum excessum alicujus passionis, vel virtutis, in tantum, ut superet eos, quos ligat. Radix ejusmodi ligationis ipsa est affectio animae vehemens et exterminata."

Desgleichen Jul. Caes. Vanninus, de admir. naturae arcan. L. IV. dial. 5. S. 435. „Vehementem imaginationem, cui spiritus et sanguis obediunt, rem mente conceptam realiter efficere, non solum intra, sed et extra."*)

Ebenſo redet Joh. Bapt. van Helmont, der ſehr bemüht iſt, dem Einfluß des Teufels bei der Magie möglichſt viel abzudingen, um es dem Willen beizulegen. Aus der großen Sammlung ſeiner Werke, Ortus medicinae, bringe ich einige Stellen bei, unter Aufführung der einzelnen Schriften:

Recepta injecta §. 12. Quum hostis naturae (diabolus) ipsam applicationem complere ex se nequat, suscitat

) Ibid. pag. 440: addunt Avicennae dictum: „ad validam alicujus imaginationem cadit camelus." Ibid., p. 478, redet er vom Neſtelknüpfen, fascinatio ne quis cum muliere coeat, und ſagt: Equidem in Germania complures allocutus sum vulgari cognomento Necromantistas, qui ingenue confessi sunt, se firme satis credere, meras fabulas esse opiniones, quae de daemonibus vulgo circumferuntur, aliquid tamen ipsos operari, vel vi herbarum commovendo phantasiam, vel vi imaginationis et fidei vehementissimae, quam ipsorum nugacissimis confictis excantationibus adhibent ignarae mulieres, quibus persuadent, recitatis magna cum devotione aliquibus preculis, statim effici fascinum, quare credulae ex intimo cordis effundunt excantationes, atque ita, non vi verborum, neque caracterum, ut ipsae existimant, sed spiritibus), fascini inferendi percupidis exsufflatis proximos effascinant. Hinc fit, ut ipsi Necromantici, in causa propria, vel aliena, si soli sint operarii, nihil unquam mirabile praestitcrint: carent enim fide, quae cuncta operatur.

Zuſatz zur 3. Auflage.

*) Zu spiritibus hat Schopenhauer in Parentheſe hinzugeſchrieben: (sc. vitalibus et animalibus).

ideam fortis desiderii et odii in saga, ut, mutuatis istis mentalibus et liberis mediis, transferat suum velle per quod quodque afficere intendit.*) Quorsum imprimis etiam execrationes, cum idea desiderii et terroris, odiosissimis suis scrofis praescribit. — §. 13. Quippe desiderium istud, ut est passio imaginantis, ita quoque creat ideam, non quidem inanem, sed executivam atque incantamenti motivam. — §. 19. prout jam demonstravi, quod vis incantamenti potissima pendeat ab idea naturali sagae.

De injectis materialibus §. 15. Saga, per ens naturale, imaginative format ideam liberam, naturalem et nocuam. — — — Sagae operantur virtute naturali. — — — Homo etiam dimittit medium aliud executivum, emanativum et mandativum ad incantandum hominem; quod medium est Idea fortis desiderii. Est nempe desiderio inseparabile ferri circa optata.

De sympatheticis mediis. §. 2. Ideae scilicet desiderii, per modum influentiarum coelestium, jaciuntur in proprium objectum, utcunque localiter remotum. Diriguntur nempe a desiderio objectum sibi specificante.

De magnetica vulnerum curatione. §. 76. Igitur in sanguine est quaedam potestas exstatica, quae, si quando ardenti desiderio excita fuerit, etiam ad absens aliquod objectum, exterioris hominis spiritu deducenda sit: ea autem potestas in exteriori homine latet, velut in potentia; nec ducitur ad actum, nisi excitetur, accensa imaginatione ferventi desiderio, vel arte aliqua pari. — §. 98. Anima, prorsum spiritus, nequaquam posset spiritum vitalem (corporeum equidem), multo minus carnem et ossa movere aut concitare, nisi vis illi quaepiam naturalis, magica tamen et spiritualis, ex anima in spiritum et corpus descenderet. Cedo, quo pacto obediret spiritus corporeus jussui animae, nisi jussus spiritum, et deinceps corpus movendo foret? At extemplo contra hanc magicam

*) „Der Teufel hat ſie's zwar gelehrt;
Allein der Teufel kann's nicht machen."
Fauſt S. 150.

motricem objicies, istam esse intra concretum sibi, suumque hospitium naturale, idcirco hanc etsi magam vocitemus, tantum erit nominis detorsio et abusus, siquidem vera et superstitiosa magica non ex anima basin desumit; cum eadem haec nil quidquam valeat, extra corpus suum movere, alterare aut ciere. Respondeo, vim et magicam illam naturalem animae, quae extra se agat, virtute imaginis Dei, latere jam obscuram in homine, velut obdormire (post praevaricationem), excitationisque indigam: quae eadem, utut somnolenta, ac velut ebria, alioqui sit in nobis quotidie: sufficit tamen ad obeunda munia in corpore suo: dormit itaque scientia et potestas magica, et solo nutu actrix in homine. — §. 102. Satan itaque vim magicam hanc excitat (secus dormientem et scientia exterioris hominis impeditam) in suis mancipiis, et inservit eadem illis, ensis vice in manu potentis, id est sagae. Nec aliud prorsus Satan ad homicidium affert, praeter excitationem dictae potestatis somnolentae.— §. 106. Saga in stabulo absente occidit equum: virtus quaedam naturalis a spiritu sagae, et non a Satana, derivatur, quae opprimat vel strangulet spiritum vitalem equi. — §. 139. Spiritus voco magnetismi patronos, non qui ex coelo demittuntur, multoque minus de infernalibus sermo est; sed de iis, qui fiunt in ipso homine, sicut ex silice ignis: ex voluntate hominis nempe aliquantillum spiritus vitalis influentis desumitur, et id ipsum assumit idealem entitatem, tanquam formam ad complementum. Qua nacta perfectione, spiritus mediam sortem inter corpora et non corpora assumit. Mittitur autem eo, quo voluntas ipsum dirigit: idealis igitur entitas — — — — nullis stringitur locorum, temporum aut dimensionum imperiis, ea nec daemon est, nec ejus ullus effectus; sed spiritualis quaedam est actio illius, nobis plane naturalis et vernacula. — §. 168. Ingens mysterium propalare hactenus distuli, ostendere videlicet, ad manum in homine sitam esse energiam, qua, solo nutu et phantasia sua, queat agere extra se et imprimere virtutem aliquam, influentiam deinceps perseverantem, et agentem in objectum longissime absens.

Auch P. Pomponatius (de incantationibus. Opera Basil. 1567. p. 44) ſagt: Sic contigit, tales esse homines, qui habeant

ejusmodi vires in potentia, et per vim imaginativam et desiderativam cum actu operantur, talis virtus exit ad actum, et afficit sanguinem et spiritum, quae per evaporationem petunt ad extra et producunt tales effectus.

Sehr merkwürdige Aufschlüsse dieser Art hat Jane Leade gegeben, eine Schülerin des Pordage, mystische Theosophin und Visionärin, zu Cromwells Zeit, in England. Sie gelangt zur Magie auf einem ganz eigenthümlichen Wege. Wie es nämlich der charakteristische Grundzug aller Mystiker ist, daß sie Unifikation ihres eigenen Selbst mit dem Gotte ihrer Religion lehren, so auch Jane Leade. Nun aber wird bei ihr, in Folge der Einswerdung des menschlichen Willens mit dem göttlichen, jener auch der Allmacht dieses theilhaft, erlangt mithin magische Gewalt. Was also andere Zauberer dem Bunde mit dem Teufel zu verdanken glauben, das schreibt sie ihrer Unifikation mit ihrem Gotte zu: ihre Magie ist demnach im eminenten Sinn eine weiße. Uebrigens macht Dies im Resultat und im Praktischen keinen Unterschied. Sie ist zurückhaltend und geheimnißvoll, wie Dies zu ihrer Zeit nothwendig war: man sieht aber doch, daß bei ihr die Sache nicht bloß ein theoretisches Korollarium, sondern aus anderweitigen Kenntnissen, oder Erfahrungen, entsprungen ist. Die Hauptstelle steht in ihrer „Offenbarung der Offenbarungen", Deutsche Uebersetzung, Amsterdam 1695, von S. 126 bis 151, besonders auf den Seiten, welche überschrieben sind „des gelassenen Willens Macht". Aus diesem Buche führt Horst, in seiner Zauberbibliothek Bd. 1, S. 325 folgende Stelle an, welche jedoch mehr ein résumé, als ein wörtliches Citat und vornehmlich aus S. 119, §. 87 und 88 entnommen ist: „Die magische Kraft setzt Den, der sie besitzt, in den Stand, die Schöpfung, d. h. das Pflanzen-, Thier- und Mineral-Reich, zu beherrschen und zu erneuern; so daß, wenn Viele in Einer magischen Kraft zusammenwirkten, die Natur paradisisch umgeschaffen werden könnte. — — — Wie wir zu dieser magischen Kraft gelangen? In der neuen Geburt durch den Glauben d. h. durch die Uebereinstimmung unsers Willens mit dem göttlichen Willen. Denn der Glaube unterwirft uns die Welt, insofern die Uebereinstimmung unsers Willens mit dem göttlichen zu Folge hat, daß Alles, wie Paulus sagt, unser ist und uns ge-

horchen muß.“ So weit Horſt. — S. 131 des gedachten Werkes der J. Leade ſetzt ſie auseinander, daß Chriſtus ſeine Wunder durch die Macht ſeines Willens verrichtet habe, als da er zu dem Ausſätzigen ſagte: „Ich will, ſei gereinigt. Bis„weilen aber ließ er es auf den Willen Derer ankommen, die „er merkte, daß ſie Glauben an ihn hatten, indem er zu ih„nen ſagte: was wollt ihr, daß ich euch thun ſolle? da ihnen „zum Beſten dann nicht weniger, als was ſie vom Herrn für „ſich in ihren Willen gethan zu haben verlangten, ausgewirkt „wurde. Dieſe Worte unſers Heilands verdienen von uns wohl „beachtet zu werden; ſintemal die höchſte Magia im Wil„len liegt, daſern er mit dem Willen des Höchſten in Ver„einigung ſtehet: wenn dieſe zwei Räder in einander gehn und „gleichſam Eins werden, ſo ſind ſie“ u. ſ. w. — S. 132 ſagt ſie: „denn was ſollte einem Willen zu widerſtehn vermögen, „der mit Gottes Willen vereinigt iſt? Ein ſolcher Wille ſtehet „in ſothaniger Macht, daß er allewegen ſein Vorhaben aus„führt. Es iſt kein nackter Wille, der ſeines Kleides, „der Kraft, ermangelt; ſondern führt eine unüberwindliche „Allmacht mit ſich, wodurch er ausreuten und pflanzen, tödten „und lebendig machen, binden und löſen, heilen und verderben „kann, welche Macht alleſammt in dem königlichen freigebo„renen Willen konzentrirt und zuſammengefaßt ſeyn wird, und „die wir zu erkennen gelangen ſollen, nachdem wir mit dem „Heil. Geiſte Eins gemacht, oder zu Einem Geiſte und Weſen „vereinigt ſeyn werden.“ — S. 133 heißt es: „wir müſſen die „vielen und mancherlei Willen, ſo aus der vermiſchten Eſſenz „der Seelen erboren worden, alleſammt ausdämpfen, oder er„ſäuſen, und ſich in der abgründlichen Tiefe verlieren, woraus „alsdann der jungfräuliche Wille aufgehn und ſich hervor„thun wird, welcher niemals einiges Dinges Knecht geweſen, das „dem ausgearteten Menſchen angehört, ſondern, ganz frei und „rein, mit der allmächtigen Kraft in Verbindung ſtehet, und un„fehlbar deroſelben gleich-ähnliche Früchte und Gefolgen hervor„bringen wird, — — woraus das brennende Oel des Heil. „Geiſtes, in der ihre Funken von ſich aufwerfenden Magia „aufflammt.“

Auch Jakob Böhme, in ſeiner „Erklärung von ſechs

Punkten" redet, unter Punkt V, von der Magie durchaus in dem hier dargelegten Sinn. Er ſagt unter Anderm: „Magia iſt die Mutter des Weſens aller Weſen: denn ſie macht ſich ſelber; und wird in der Begierde verſtanden. — Die rechte Magia iſt kein Weſen, ſondern der begehrende Geiſt des Weſens. — In Summa: Magia iſt das Thun im Willengeiſt."

Als Beſtätigung, oder jedenfalls als Erläuterung der dargelegten Anſicht von dem Willen als dem wahren Agens der Magie mag hier eine ſeltſame und artige Anekdote Platz finden, welche Campanella, de sensu rerum et magia, L. IV. c. 18, dem Avicenna nacherzählt: Mulieres quaedam condixerunt, ut irent animi gratia in viridarium. Una earum non ivit. Ceterae colludentes arangium acceperunt et perforabant eum stilis acutis, dicentes: ita perforamus mulierem talem, quae nobiscum venire detrectavit, et, projecto arangio intra fontem, abierunt. Postmodum mulierem illam dolentem invenerunt, quod se transfigi quasi clavis acutis sentiret, ab ea hora, qua arangium ceterae perforarunt: et cruciata est valde donec arangii clavos extraxerunt imprecantes bona et salutem.

Eine ſehr merkwürdige, genaue Beſchreibung tödtender Zauberei, welche die Prieſter der Wilden auf der Inſel Nuckahiwa, angeblich mit Erfolg, ausüben, und deren Procedur unſern ſympathetiſchen Kuren völlig analog iſt, giebt Kruſenſtern in ſeiner Reiſe um die Welt, Ausgabe in 12°. 1812, Theil 1, S. 249 ff.*) — Sie iſt beſonders beachtenswerth, ſofern hier die

*) Kruſenſtern ſagt nämlich: „Ein allgemeiner Glaube an Hexerei, welche von allen Inſulanern als ſehr wichtig angeſehen wird, ſcheint mir einige Beziehung auf ihre Religion zu haben; denn es ſind nur die Prieſter, die ihrer Ausſage nach dieſer Zauberkraft mächtig ſind, obgleich auch einige aus dem Volke vorgeben ſollen, das Geheimniß zu beſitzen, wahrſcheinlich um ſich furchtbar machen und Geſchenke erpreſſen zu können. Dieſe Zauberei, welche bei ihnen Kaha heißt, beſteht darin, jemand, auf den ſie einen Groll haben, auf eine langſame Art zu tödten; zwanzig Tage ſind indeß der dazu beſtimmte Termin. Man geht hiebei auf folgende Art zu Werke. Wer ſeine Rache durch Zauber ausüben will, ſucht entweder den Speichel, den Urin, oder die Exeremente ſeines Feindes auf irgend

Sache, fern von aller Europäiſchen Tradition, doch als ganz die ſelbe auftritt. Namentlich vergleiche man damit was Bende Bendſen, in Kiefers Archiv für thieriſchen Magnetismus, Bd. 9, Stück 1, in der Anmerkung S. 128 — 132 von Kopfſchmerzen erzählt, die er ſelbſt einem Andern mittelſt abgeſchnittener Haare deſſelben angezaubert hat; welche Anmerkung er mit den Worten beſchließt: „die ſogenannte Hexenkunſt, ſo viel ich darüber habe erfahren können, beſteht in nichts Anderem, als in der Bereitung und Anwendung ſchädlich wirkender, magnetiſcher Mittel, verbunden mit einer böſen Willenseinwirkung: Dies iſt der leidige Bund mit dem Satan."

Die Uebereinſtimmung aller dieſer Schriftſteller, ſowohl unter einander, als mit den Ueberzeugungen, zu welchen in neuerer Zeit der animaliſche Magnetismus geführt hat, endlich auch mit Dem, was in dieſer Hinſicht aus meiner ſpekulativen Lehre gefolgert werden könnte, iſt doch wahrlich ein ſehr zu beachtendes Phänomen. So viel iſt gewiß, daß allen je dageweſenen Verſuchen zur Magie, ſie mögen nun mit, oder ohne Erfolg gemacht ſeyn, eine Anticipation meiner Metaphyſik zum Grunde liegt, indem ſich in ihnen das Bewußtſeyn ausſprach, daß das Kauſalitätsgeſetz bloß das Band der Erſcheinungen ſei, das Weſen an ſich der Dinge aber davon unabhängig bliebe, und daß, wenn von dieſem aus, alſo von Innen, ein unmittelbares Wirken auf die Natur möglich ſei, ein ſolches nur durch den

---

eine Art zu erlangen. Dieſe vermiſcht er mit einem Pulver, legt die gemiſchte Subſtanz in einen Beutel, der auf eine beſondere Art geflochten iſt, und vergräbt ſie. Das wichtigſte Geheimniß beſteht in der Kunſt, den Beutel richtig zu flechten, und in der Zubereitung des Pulvers. Sobald der Beutel vergraben iſt, zeigen ſich die Wirkungen bei dem, auf welchem der Zauber liegt. Er wird krank, von Tage zu Tage matter, verliert endlich ganz ſeine Kräfte, und nach 20 Tagen ſtirbt er gewiß. Sucht er hingegen die Rache ſeines Feindes abzuwenden, und erkauft ſein Leben mit einem Schweine oder irgend einem anderen wichtigen Geſchenke, ſo kann er noch am neunzehnten Tage gerettet werden, und ſo wie der Beutel ausgegraben wird, hören auch ſogleich die Zufälle der Krankheit auf. Er erholt ſich nach und nach und wird nach einigen Tagen ganz wiederhergeſtellt." Zuſatz zur 3. Auflage.

Willen ſelbſt vollzogen werden könne. Wollte man aber gar, nach Bako's Klaſſifikation, die Magie als die praktiſche Metaphyſik aufſtellen; ſo wäre gewiß, daß die zu dieſer im richtigen Verhältniß ſtehende theoretiſche Metaphyſik keine andere ſeyn könnte, als meine Auflöſung der Welt in Wille und Vorſtellung.

Der grauſame Eifer, mit welchem, zu allen Zeiten, die Kirche die Magie verfolgt hat, und von welchem der päpſtliche Malleus maleficarum ein furchtbares Zeugniß ablegt, ſcheint nicht bloß auf den oft mit ihr verbundenen verbrecheriſchen Abſichten, noch auf der vorausgeſetzten Rolle des Teufels dabei, zu beruhen; ſondern zum Theil hervorzugehn aus einer dunkeln Ahndung und Beſorgniß, daß die Magie die Urkraft an ihre richtige Quelle zurück verlege; während die Kirche ihr eine Stelle außerhalb der Natur angewieſen hatte.*) Dieſe Vermuthung findet eine Beſtätigung an dem Haß des ſo vorſorglichen engliſchen Klerus gegen den animaliſchen Magnetismus**), wie auch an deſſen lebhaftem Eifer gegen das, jedenfalls harmloſe Tiſchrücken, gegen welches, aus dem ſelben Grunde, auch in Frankreich und ſogar in Deutſchland die Geiſtlichkeit ihr Anathema zu ſchleudern nicht unterlaſſen hat.***)

---

*) Sie wittern ſo etwas von dem

Nos habitat, non tartara sed nec sidera coeli:
Spiritus in nobis qui viget, illa facit.

Im Himmel wohnt er nicht, und auch nicht in der Höllen:
Er kehret bei uns ſelber ein.
Der Geiſt, der in uns lebt, verrichtet es allein.

(Vergleiche Johann Beaumont, Hiſtoriſch-Phyſiologiſch- und Theologiſcher Tractat von Geiſtern, Erſcheinungen, Hexereyen, und andern Zauber-Händeln, Halle im Magdeburgiſchen 1721, S. 281.)

Zuſatz zur 3. Auflage.

**) Vergleiche Parerga, Bd. 1, S. 257. (In der 2. Aufl. Bd. 1, S. 286.)

***) Am 4. Auguſt 1856 hat die Römiſche Inquiſition an alle Biſchöfe ein Circularſchreiben erlaſſen, worin ſie, im Namen der Kirche, ſie auffordert, der Ausübung des animaliſchen Magnetismus nach Kräften entgegen zu arbeiten. Die Gründe dazu ſind mit auffallender Unklarheit und Unbeſtimmtheit gegeben, eine Lüge läuft auch mit unter, und man merkt, daß das Sanctum officium mit dem eigentlichen Grunde nicht heraus will. (Das Rundſchreiben iſt im Dezemb. 1856 in der Turiner Zeitung abgedruckt, dann im Franzöſiſchen Univers und von da im Journal des Débats, Jan. 3. 1857.)

Zuſatz zur 3. Auflage.

Sinologie.

Für den hohen Stand der Civiliſation China's ſpricht wohl nichts ſo unmittelbar, als die faſt unglaubliche Stärke ſeiner Bevölkerung, welche, nach Gützlaff's Angabe, jetzt auf 367 Millionen Einwohner geſchätzt wird.*) Denn, wir mögen Zeiten oder Länder vergleichen, ſo ſehn wir, im Ganzen, die Civiliſation mit der Bevölkerung gleichen Schritt halten.

Die Jeſuitiſchen Miſſionarien des 17. und 18. Jahrhunderts ließ der zudringliche Eifer, ihre eigenen, komparativ neuen Glaubenslehren jenem uralten Volke beizubringen, nebſt dem eiteln Beſtreben, nach frühern Spuren derſelben bei ihm zu ſuchen, nicht dazu kommen, von den dort herrſchenden ſich gründlich zu unter-

*) Nach einem offiziellen Chineſiſchen, in Peking gedruckten Cenſus-Bericht, welchen die im Jahre 1857 in Kanton und in den Palaſt des Chineſiſchen Gouverneurs eingedrungenen Engländer hier vorfanden, hatte China, im Jahre 1852, 396 Millionen Einwohner, und können jetzt, beim beſtändigen Zuwachs, 400 Millionen angenommen werden. — Dies berichtet der Moniteur de la flotte, Ende Mai 1857. —

Nach den Berichten der Ruſſiſchen Geiſtlichen Miſſion zu Peking hat die offizielle Zählung von 1842 die Bevölkerung China's ergeben zu 414,687,000.

Nach den von der Ruſſiſchen Geſandtſchaft in Peking veröffentlichten amtlichen Tabellen betrug die Bevölkerung, im Jahre 1849, 415 Millionen. (Poſtzeitung 1858.) Zuſatz zur 3. Auflage.

richten. Daher hat Europa erſt in unſern Tagen vom Religionszuſtande China's einige Kenntniß erlangt. Wir wiſſen nämlich, daß es daſelbſt zuvörderſt einen nationalen Naturkultus giebt, dem Alle huldigen, und der aus den urälteſten Zeiten, angeblich aus ſolchen ſtammt, in denen das Feuer noch nicht aufgefunden war, weshalb die Thieropfer roh dargebracht wurden. Dieſem Kultus gehören die Opfer an, welche der Kaiſer und die Großdignitarien, zu gewiſſen Zeitpunkten, oder nach großen Begebenheiten, öffentlich darbringen. Sie ſind vor Allem dem blauen Himmel und der Erde gewidmet, jenem im Winter-, dieſer im Sommerſolſtitio, nächſtdem allen möglichen Naturpotenzen, wie dem Meere, den Bergen, den Flüſſen, den Winden, dem Donner, dem Regen, dem Feuer u. ſ. w., jedem von welchen ein Genius vorſteht, der zahlreiche Tempel hat: ſolche hat andrerſeits auch der jeder Provinz, Stadt, Dorf, Straße, ſelbſt einem Familienbegräbniß, ja, bisweilen einem Kaufmannsgewölbe vorſtehende Genius; welche letztern freilich nur Privatkultus empfangen. Der öffentliche aber wird außerdem dargebracht den großen, ehemaligen Kaiſern, den Gründern der Dynaſtien, ſodann den Heroen, d. h. allen Denen, welche, durch Lehre oder That, Wohlthäter der (chineſiſchen) Menſchheit geworden ſind. Auch ſie haben Tempel: Konfuzius allein hat deren 1650. Daher alſo die vielen kleinen Tempel in ganz China. An dieſen Kultus der Heroen knüpft ſich der Privatkultus, den jede honette Familie ihren Vorfahren, auf deren Gräbern, darbringt. — Außer dieſem allgemeinen Natur- und Heroenkultus nun, und mehr in dogmatiſcher Abſicht, giebt es in China drei Glaubenslehren. Erſtlich, die der Taoſſee, gegründet von Laotſe, einem ältern Zeitgenoſſen des Konfuzius. Sie iſt die Lehre von der Vernunft, als innerer Weltordnung, oder inwohnendem Prinzip aller Dinge, dem großen Eins, dem erhabenen Giebelbalken (Taiki), der alle Dachſparren trägt und doch über ihnen ſteht (eigentlich der Alles durchdringenden Weltſeele), und dem Tao, d. i. dem Wege, nämlich zum Heile, d. i. zur Erlöſung von der Welt und ihrem Jammer. Eine Darſtellung dieſer Lehre, aus ihrer Quelle, hat uns, im Jahr 1842, Stanislas Julien geliefert, in der Ueberſetzung des Laotſeu Taoteking: wir erſehn daraus, daß der Sinn und Geiſt der Tao-Lehre mit dem des Buddhaismus ganz

übereinſtimmt. Dennoch ſcheint jetzt dieſe Sekte ſehr in den Hintergrund getreten und ihre Lehrer, die Taoſſee, in Geringſchätzung gerathen zu ſeyn. — Zweitens finden wir die Weisheit des Konfuzius, der beſonders die Gelehrten und Staatsmänner zugethan ſind: nach den Ueberſetzungen zu urtheilen, eine breite, gemeinplätzige und überwiegend politiſche Moralphiloſophie, ohne Metaphyſik ſie zu ſtützen, und die etwas ganz ſpecifiſch Fades und Langweiliges an ſich hat. — Endlich iſt, für die große Maſſe der Nation, die erhabene und liebevolle Lehre Buddha's da, welcher Name, oder vielmehr Titel, in China Fo, oder Fuh, ausgeſprochen wird, während der Siegreich-Vollendete in der Tartarei mehr, nach ſeinem Familien-Namen, Schakia-Muni genannt wird, aber auch Burkhan-Bakſchi, bei den Birmanen und auf Ceilon meiſtens Gótama, auch Tatágata, urſprünglich aber Prinz Siddharta heißt*). Dieſe Religion, welche, ſowohl wegen

---

*) Zu Gunſten Derer, die ſich eine nähere Kenntniß des Buddhaismus erwerben wollen, will ich hier, aus der Litteratur deſſelben in Europäiſchen Sprachen, die Schriften aufzählen, welche ich, da ich ſie beſitze und mit ihnen vertraut bin, wirklich empfehlen kann: ein Paar andere, z. B. von Hodgſon und A. Remuſat, laſſe ich mit Vorbedacht weg. 1) Dſanglun, oder der Weiſe und der Thor, tibetaniſch und deutſch, von J. J. Schmidt, Petersb. 1843, 2 Bde., 4., enthält, in der dem erſten, d. i. dem tibetaniſchen Bande vorgeſetzten Vorrede von S. XXXI. bis XXXVIII., einen ſehr kurzen, aber vortreffſichen Abriß der ganzen Lehre, ſehr geeignet zur erſten Bekanntſchaft mit ihr: auch iſt das ganze Buch, als Theil des Kandſchur (kanoniſche Bücher), empfehlenswerth. — 2) Von demſelben vortrefflichen Verfaſſer ſind mehrere, in den Jahren 1829—1832 und noch ſpäter, in der Petersburger Akademie gehaltene deutſche Vorträge über den Buddhaismus in den betreffenden Bänden der Denkſchriften der Akademie zu finden. Da ſie für die Kenntniß dieſer Religion überaus werthvoll ſind, wäre es höchſt wünſchenswerth, daß ſie zuſammengedruckt in Deutſchland herausgegeben würden. — 3) Von demſelben: Forſchungen über die Tibeter und Mongolen, Petersb. 1824. — 4) Von demſelben: über die Verwandtſchaft der gnoſtiſch-theoſophiſchen Lehren mit dem Buddhaismus. 1828. — 5) Von demſelben: Geſchichte der Oſt-Mongolen, Petersb. 1829. 4. [iſt ſehr belehrend, zumal in den Erläuterungen und dem Anhang, welche lange Auszüge aus Religionsſchriften liefern, in denen viele Stellen den tiefen Sinn des Buddhaismus deutlich darlegen und den ächten Geiſt deſſelben athmen. — Zuſatz zur 3. Auflage.] 6) Zwei Aufſätze von Schiefner, deutſch, in den Mélanges Asiat. tirés du Bulletin historico-philol. de l'acad. de St. Pétersb. Tom. 1. 1851. — 7) Samuel Turner's Reiſe an den Ho

ihrer innern Vortrefflichkeit und Wahrheit, als wegen der überwiegenden Anzahl ihrer Bekenner, als die vornehmste auf Erden zu betrachten ist, herrscht im größten Theile Asiens und zählt, nach Spence Hardy, dem neuesten Forscher, 369 Millionen Gläubige, also bei Weitem mehr, als irgend eine andere. — Diese drei Religionen China's, von denen die verbreiteteste, der Buddhaismus, sich, was sehr zu seinem Vortheil spricht, ohne allen Schutz des Staates, bloß durch eigene Kraft erhält, sind weit

---

des Teshoo Lama, a. d. E., 1801. — 8) Bochinger, la vie ascétique chez les Indous et les Bouddhistes, Strasb. 1831. — 9) Im 7. Bande des Journal Asiatique, 1825, eine überaus schöne Biographie Buddha's von Deshauterayes. — 10) Burnouf, Introd. à l'hist. du Buddhisme, Vol. 1, 4. 1844. — 11) Rgya Tsher Rolpa, trad. du Tibétain p. Foucaux. 1848, 4. Dies ist die Lalitavistara, d. h. Buddha's Leben, das Evangelium der Buddhaisten. — 12) Foe Koue Ki, relation des royaumes Bouddhiques, trad. du Chinois par Abel Rémusat. 1836. 4. — 13) Déscription du Tubet, trad. du Chinois en Russe p. Bitchourin, et du Russe en Français p. Klaproth. 1831. — 14) Klaproth, fragments Bouddhiques, aus dem nouveau Journ. Asiat. Mars 1831 besonders abgedruckt. — 15) Spiegel, de officiis sacerdotum Buddhicorum, Palice et latine. 1841. — 16) Derselbe, anecdota Palica, 1845. — [17) Dhammapadam, palice edidit et latine vertit Fansböll. Havniae 1855. — Zusatz zur 3. Auflage.] 18) Asiatic researches Vol. 6. Buchanan, on the religion of the Burmas, und Vol. 20, Calcutta 1839, part 2, enthält drei sehr wichtige Aufsätze von Csoma Körösi, welche Analysen der Bücher des Kandschur enthalten. — 19) Sangermano, the Burmese Empire; Rome, 1833. — 20) Turnour, the Mahawanzo, Ceylon, 1836. — 21) Upham, the Mahavansi. Raja Ratnacari et Rajavali. 3 Vol. 1833. — 22) Ejusd. doctrine of Buddhism. 1829. fol. — 23) Spence Hardy, Eastern monachism, 1850. — 24) Ejusd. Manual of Buddhism, 1853. Diese zwei vortrefflichen, nach einem 20jährigen Aufenthalt in Ceylon und mündlicher Belehrung der Priester daselbst verfaßten Bücher haben mir in das Innerste des Buddhaistischen Dogma's mehr Einsicht gegeben, als irgend andere. Sie verdienen ins Deutsche übersetzt zu werden, aber unverkürzt, weil sonst leicht das Beste ausfallen könnte. — [25) C. F. Köppen, die Religion des Buddha, 1857, ein mit großer Belesenheit, ernstlichem Fleiß und auch mit Verstand und Einsicht aus allen hier genannten und manchen andern Schriften ausgezogenes vollständiges Kompendium des Buddhaismus, welches alles Wesentliche desselben enthält. — 26) Leben des Buddha, aus dem Chinesischen von Palladji, im Archiv für wissenschaftliche Kunde von Rußland, herausgegeben von Erman, Bd. 15, Heft 1, 1856. — Zusatz zur 3. Auflage.]

davon entfernt, ſich anzufeinden, ſondern beſtehn ruhig neben einander; ja, haben, vielleicht durch wechſelſeitigen Einfluß, eine gewiſſe Uebereinſtimmung mit einander; ſo daß es ſogar eine ſprüchwörtliche Redensart iſt, daß „die drei Lehren nur Eine ſind". Der Kaiſer, als ſolcher, bekennt ſich zu allen dreien: viele Kaiſer jedoch, bis auf die neueſte Zeit, ſind dem Buddhaismus ſpeciell zugethan geweſen; wovon auch ihre tiefe Ehrfurcht vor dem Dalai-Lama und ſogar vor dem Teſchu-Lama zeugt, welchem ſie unweigerlich den Vorrang zugeſtehn. — Dieſe drei Religionen ſind ſämmtlich weder monotheiſtiſch, noch polytheiſtiſch und, wenigſtens der Buddhaismus, auch nicht pantheiſtiſch, da Buddha eine in Sünde und Leiden verſunkene Welt, deren Weſen, ſämmtlich dem Tode verfallen, eine kurze Weile dadurch beſtehn, daß Eines das Andere verzehrt, nicht für eine Theophanie angeſehn hat. Ueberhaupt enthält das Wort Pantheismus eigentlich einen Widerſpruch, bezeichnet einen ſich ſelbſt aufhebenden Begriff, der daher von Denen, welche Ernſt verſtehn, nie anders genommen worden iſt, denn als eine höfliche Wendung; weßhalb es auch den geiſtreichen und ſcharfſinnigen Philoſophen des vorigen Jahrhunderts nie eingefallen iſt, den Spinoza, deswegen, weil er die Welt Deus nennt, für keinen Atheiſten zu halten: vielmehr war die Entdeckung, daß er dies nicht ſei, den nichts als Worte kennenden Spaaßphiloſophen unſerer Zeit vorbehalten, die ſich auch etwas darauf zu gute thun und demgemäß von Akosmismus reden: die Schäker! Ich aber möchte unmaaßgeblich rathen, den Worten ihre Bedeutung zu laſſen, und wo man etwas Anderes meint, auch ein anderes Wort zu gebrauchen, alſo die Welt Welt und die Götter Götter zu nennen.

Die Europäer, welche vom Religionszuſtande China's Kunde zu gewinnen ſich bemühten, gingen dabei, wie es gewöhnlich iſt und früher auch Griechen und Römer, in analogen Verhältniſſen, gethan haben, zuerſt auf Berührungspunkte mit ihrem eigenen einheimiſchen Glauben aus. Da nun in ihrer Denkweiſe der Begriff der Religion mit dem des Theismus beinahe identifizirt, wenigſtens ſo eng verwachſen war, daß er ſich nicht leicht davon trennen ließ; da überdieß in Europa, ehe man genauere Kenntniß Aſiens hatte, zum Zwecke des Arguments e consensu gentium, die ſehr falſche Meinung verbreitet war, daß alle Völker

der Erde einen alleinigen, wenigstens einen obersten Gott und Weltschöpfer verehrten*), und da sie sich in einem Lande befanden, wo sie Tempel, Priester, Klöster in Menge und religiöse Gebräuche in häufiger Ausübung sahen, gingen sie von der festen Voraussetzung aus, auch hier Theismus, wenn gleich in sehr fremder Gestalt, finden zu müssen. Nachdem sie aber ihre Erwartung getäuscht sahen und fanden, daß man von dergleichen Dingen keinen Begriff, ja, um sie auszudrücken keine Worte hatte, war es, nach dem Geiste, in welchem sie ihre Untersuchungen betrieben, natürlich, daß ihre erste Kunde von jenen Religionen mehr in dem bestand, was solche nicht enthielten, als in ihrem positiven Inhalt, in welchem sich zurechtzufinden überdies Europäischen Köpfen, aus vielen Gründen, schwer fallen muß, z. B. schon weil sie im Optimismus erzogen sind, dort hingegen das Daseyn selbst als ein Uebel, und die Welt als ein Schauplatz des Jammers angesehn wird, auf welchem es besser wäre, sich nicht zu befinden; sodann, wegen des dem Buddhaismus, wie dem Hinduismus wesentlichen, entschiedenen Idealismus, einer Ansicht, die in Europa bloß als ein kaum ernstlich zu denkendes Paradoxon gewisser abnormer Philosophen gekannt, in Asien aber selbst dem Volksglauben einverleibt ist, da sie in Hindostan, als Lehre von der Maja, allgemein gilt und in Tibet, dem Hauptsitze der Buddhaistischen Kirche, sogar äußerst populär vorgetragen wird, indem man, bei einer großen Feierlichkeit, auch eine religiöse Komödie aufführt, welche den Dalai-Lama in Kontrovers mit dem Ober-Teufel darstellt: jener verficht den Idealismus, dieser den Realismus, wobei er unter Anderm sagt: „was durch die fünf Quellen aller Erkenntniß (die Sinne) wahrgenommen wird, ist keine Täuschung, und was ihr lehrt, ist nicht wahr." Nach langer Disputation wird endlich die Sache durch Würfeln entschieden: der Realist, d. i. der Teufel, verliert und wird mit allgemeinem Hohn verjagt**). Wenn man diese Grundunterschiede

*) welches nicht anders ist, als wenn dem Chinesen aufgebunden wird, alle Fürsten auf der Welt seien ihrem Kaiser tributär.

Zusatz zur 3. Auflage.

**) Déscription du Tubet, trad. du Chinois en Russe p. Bitchourin et du Russe en Français p. Klaproth, Paris 1831, p. 65. — Auch im

der ganzen Denkungsart im Auge behält, wird man es verzeihlich, ſogar natürlich finden, daß die Europäer, indem ſie den Religionen Aſiens nachforſchten, zuvörderſt bei dem negativen, der Sache eigentlich fremden Standpunkte ſtehn blieben, weshalb wir eine Menge ſich darauf beziehender, die poſitive Kenntniß aber gar nicht fördernder Aeußerungen finden, welche alle darauf hinauslaufen, daß den Buddhaiſten und den Chineſen überhaupt der Monotheismus, — freilich eine ausſchließlich jüdiſche Lehre, — fremd iſt. Z. B. in den Lettres édifiantes (édit. de 1819, Vol. 8, p. 46) heißt es: „die Buddhaiſten, deren Meinung von der Seelenwanderung allgemein angenommen worden, werden des Atheismus beſchuldigt" und in den Asiatic Researches Vol. 6, p. 255, „die Religion der Birmanen (d. i. Buddhaismus) zeigt ſie uns als eine Nation, welche ſchon weit über die Rohheit des wilden Zuſtandes hinaus iſt und in allen Handlungen des Lebens ſehr unter dem Einfluß religiöſer Meinungen ſteht, dennoch aber keine Kenntniß hat von einem höchſten Weſen, dem Schöpfer und Erhalter der Welt. Jedoch iſt das Moralſyſtem, welches ihre Fabeln anempfehlen, vielleicht ſo gut, als irgend eines von denen, welche die unter dem Menſchengeſchlechte herrſchenden Religionslehren predigen." — Ebendaſelbſt S. 258. „Gotama's (d. i. Buddha's) Anhänger ſind, genau zu reden, Atheiſten." — Ebendaſelbſt S. 180. „Gotama's Sekte hält den Glauben an ein göttliches Weſen, welches die Welt geſchaffen, für höchſt irreligiös (impious)". — Ebendaſ. S. 268 führt Buchanan an, daß der Zarado, oder Oberprieſter der Buddhaiſten in Ava, Atuli, in einem Aufſatz über ſeine Religion, den er einem katholiſchen Biſchof übergab, „unter die ſechs verdammlichen Ketzereien auch die Lehre zählte, daß ein Weſen daſei, welches die Welt und alle Dinge in der Welt geſchaffen habe und das allein würdig ſei, angebetet zu werden." Genau das Selbe berichtet Sangermano, in ſeiner description of the Burmese empire, Rome 1833, p. 81, und er beſchließt die Anführung der ſechs ſchweren Ketzereien mit den Worten: „der letzte dieſer Betrüger lehrte, daß es ein höchſtes Weſen gebe, den Schöpfer der Welt und aller Dinge

---

Asiatic Journal, new series, Vol. 1, p. 15. — [Köppen, die Lamaiſche Hierarchie, S. 315. — Zuſatz zur 3. Auflage.]

darin, und daß dieſer allein der Anbetung würdig ſei" (the last of these impostors taught that there exists a Supreme Being, the Creator of the world and all things in it, and that he alone is worthy of adoration). Auch Colebrooke, in ſeinem, in den Transactions of the R. Asiat. Society, Vol. 1, befindlichen und auch in ſeinen Miscellaneous essays abgedruckten Essay on the philosophy of the Hindus, ſagt S. 236: „die Sekten der Jaina und Buddha ſind wirklich atheiſtiſch, indem ſie keinen Schöpfer der Welt, oder höchſte, regierende Vorſehung anerkennen." — Ingleichen ſagt J. J. Schmidt, in ſeinen „Forſchungen über Mongolen und Tibeter" S. 180: „Das Syſtem des Buddhaismus kennt kein ewiges, unerſchaffenes, einiges göttliches Weſen, das vor allen Zeiten war und alles Sichtbare und Unſichtbare erſchaffen hat: dieſe Idee iſt ihm ganz fremd, und man findet in den Buddhaiſtiſchen Büchern nicht die geringſte Spur davon." — Nicht minder ſehn wir den gelehrten Sinologen Morriſon, in ſeinem Chinese Dictionary, Macao 1815 u. f. J., Vol. 1, p. 217, ſich bemühen, in den Chineſiſchen Dogmen die Spuren eines Gottes aufzufinden und bereit, Alles, was dahin zu deuten ſcheint, möglichſt günſtig auszulegen, jedoch zuletzt eingeſtehn, daß dergleichen nicht deutlich darin zu finden iſt. Ebendaſelbſt S. 268 ff. bei Erklärung der Worte Thung und Tſing, d. i. Ruhe und Bewegung, als auf welchen die chineſiſche Kosmogonie beruht, erneuert er dieſe Unterſuchung und ſchließt mit den Worten: „es iſt vielleicht unmöglich, dieſes Syſtem von der Beſchuldigung des Atheismus frei zu ſprechen." — Auch noch neuerlich ſagt Upham in ſeiner History and Doctrine of Buddhism, Lond. 1829, S. 102: „Der Buddhaismus legt uns eine Welt dar, ohne einen moraliſchen Regierer, Lenker, oder Schöpfer." Auch der deutſche Sinologe Neumann ſagt in ſeiner, weiter unten näher bezeichneten Abhandlung, S. 10, 11: „in China, in deſſen Sprache weder Mohammedaner, noch Chriſten ein Wort fanden, um den theologiſchen Begriff der Gottheit zu bezeichnen." — — — „Die Wörter Gott, Seele, Geiſt, als etwas von der Materie Unabhängiges und ſie willkührlich Beherrſchendes, kennt die Chineſiſche Sprache gar nicht." — — — „So innig iſt dieſer Ideengang mit der Sprache ſelbſt verwachſen, daß es unmöglich iſt, den erſten Vers der Geneſis, ohne weitläufige Umſchreibung, ins

Chineſiſche ſo zu überſetzen, daß es wirklich Chineſiſch iſt.“ — Eben darum hat Sir George Staunton 1848 ein Buch herausgegeben, betitelt: „Unterſuchung über die paſſende Art, beim Ueberſetzen der heiligen Schrift ins Chineſiſche, das Wort Gott auszudrücken“ (an inquiry into the proper mode of rendering the word God in translating the Sacred Scriptures into the Chinese language)*).

Durch dieſe Auseinanderſetzung und Anführungen habe ich nur die höchſt merkwürdige Stelle, welche mitzutheilen der Zweck gegenwärtiger Rubrik iſt, einleiten und verſtändlicher machen wollen, indem ich dem Leſer den Standpunkt, von welchem aus jene Nachforſchungen geſchahen, vergegenwärtigte und dadurch das Verhältniß derſelben zu ihrem Gegenſtand aufklärte. Als nämlich die Europäer in China auf dem oben bezeichneten Wege und in dem angegebenen Sinne forſchten und ihre Fragen immer auf das oberſte Princip aller Dinge, die weltregierende Macht u. ſ. f. gerichtet waren, hatte man ſie öfter hingewieſen auf dasjenige, welches mit dem Worte Tien (Engl. T'hëen) bezeichnet wird. Dieſes Wortes nächſte Bedeutung iſt nun „Himmel“, wie auch Morriſon in ſeinem Diktionär angiebt. Allein es iſt bekannt genug, daß es auch in tropiſcher Bedeutung gebraucht wird und dann einen metaphyſiſchen Sinn erhält. Schon in den Lettres édifiantes (édit. de 1819, Vol. 11, p. 461) finden wir hierüber die Erklärung: „Hing—tien iſt der materielle und ſichtbare Himmel; Chin—tien der geiſtige und unſichtbare“. Auch Son-

*) Folgende Aeußerung eines Amerikaniſchen Schiffers, der nach Japan gekommen war, iſt beluſtigend, durch die Naivetät, mit der er vorausſetzt, daß die Menſchheit aus lauter Juden beſtehen müſſe. Die Times vom 18. Oktober 1854 berichtet nämlich, daß ein Amerikaniſches Schiff unter Capitain Burr nach Jeddo-Bay in Japan gekommen iſt, und theilt deſſen Erzählung von ſeiner günſtigen Aufnahme daſelbſt mit. Am Schluſſe heißt's:

He likewise asserts the Japanese to be a nation of Atheists, denying the existence of a God and selecting as an object of worship either the spiritual Emperor at Meaco, or any other Japanese. He was told by the interpretors that formerly their religion was similar to that of China, but that the belief in a supreme Being has latterly been entirely discarded (dabei iſt ein Irrthum) and he professed to be much shocked at Deejunoskee (ein etwas Amerikaniſirter Japaner) declaring his belief in the Deity.

Zuſatz zur 3. Auflage.

nerat in seiner Reise nach Ostindien und China, Buch 4, Kap. 1, sagt: „als sich die Jesuiten mit den übrigen Missionarien stritten, ob das Wort Tien Himmel oder Gott bedeute, sahen die Chinesen diese Fremden als ein unruhiges Volk an und jagten sie nach Makao.“ Jedenfalls konnten Europäer zuerst bei diesem Worte hoffen, auf der Spur der so beharrlich gesuchten Analogie Chinesischer Metaphysik mit ihrem eigenen Glauben zu seyn, und Nachforschungen dieser Art sind es ohne Zweifel, die zu dem Resultat geführt haben, welches wir mitgetheilt finden in einem Aufsatz, überschrieben „Chinesische Schöpfungstheorie“ und befindlich im Asiatic Journal, Vol. 22. Anno 1826. Ueber den darin erwähnten Tschu-fu-tze, auch Tschu-hi genannt, bemerke ich, daß er im 12. Jahrhundert unsrer Zeitrechnung gelebt hat und der berühmteste aller Chinesischen Gelehrten ist; weil er die gesammte Weisheit der Früheren zusammengebracht und systematisirt hat. Sein Werk ist die Grundlage des jetzigen Chinesischen Unterrichts und seine Auktorität von größtem Gewicht. Am angeführten Orte also heißt es, S. 41 u. 42: „Es möchte scheinen, daß das Wort Tien „„das Höchste unter den Großen““ oder „„über Alles was Groß auf Erden ist““ bezeichnet: jedoch ist im Sprachgebrauch die Unbestimmtheit seiner Bedeutung ohne allen Vergleich größer, als die des Ausdrucks Himmel in den Europäischen Sprachen.“ — — —

„Tschu-fu-tze sagt: „„daß der Himmel einen Menschen, (d. i. ein weises Wesen) habe, welcher daselbst über Verbrechen richte und entscheide, ist etwas, das schlechterdings nicht gesagt werden sollte; aber auch andrerseits darf nicht behauptet werden, daß es gar nichts gebe, eine höchste Kontrole über diese Dinge auszuüben.““

„Derselbe Schriftsteller wurde befragt über das Herz des Himmels, ob es erkennend sei, oder nicht, und gab zur Antwort: „„man darf nicht sagen, daß der Geist der Natur unintelligent wäre; aber er hat keine Aehnlichkeit mit dem Denken des Menschen.““ — — — —

„Nach einer ihrer Autoritäten wird Tien Regierer oder Herrscher (Tschu) genannt, wegen des Begriffes der höchsten Macht, und eine andere drückt sich so darüber aus: „„wenn der Himmel (Tien) keinen absichtsvollen Geist hätte; so würde es

ſich zutragen, daß von der Kuh ein Pferd geboren würde und der Pfirſichbaum eine Birnblüthe trüge."" — Andrerſeits wird geſagt, daß der Geiſt des Himmels abzuleiten ſei aus dem, was der Wille des Menſchengeſchlechts iſt!" (Durch das Ausrufungszeichen hat der Engliſche Ueberſetzer ſeine Verwunderung ausdrücken wollen.) Ich gebe den Text:

The word Teen would seem to denote „the highest of the great" or „above all what is great on earth": but in practise its vagueness of signification is beyond all comparison greater, than that of the term Heaven in European languages. — — — Choo-foo-tze tells us that „to affirm, that heaven has a man (i. e. a sapient being) there to judge and determine crimes, should not by any means be said; nor, on the other hand, must it be affirmed, that there is nothing at all to exercise a supreme control over these things."

The same author being ask'd about the heart of heaven, whether it was intelligent or not, answer'd: it must not be said that the mind of nature is unintelligent, but it does not resemble the cogitations of man. — — — — —

According to one of their authorities, Teen is call'd ruler or sovereign (choo), from the idea of the supreme control, and another expresses himself thus: „had heaven (Teen) no designing mind, then it must happen, that the cow might bring forth a horse, and on the peach-tree be produced the blossom of the pear". On the other hand it is said, that the mind of Heaven is deducible from what is the Will of mankind!

Die Uebereinſtimmung dieſes letzten Aufſchluſſes mit meiner Lehre iſt ſo auffallend und überraſchend, daß, wäre die Stelle nicht volle acht Jahr nach Erſcheinung meines Werks gedruckt worden, man wohl nicht verfehlen würde zu behaupten, ich hätte meinen Grundgedanken daher genommen. Denn bekanntlich ſind gegen neue Gedanken der Hauptſchutzwehren drei: Nicht-Notiz-nehmen, Nicht-gelten-laſſen, und zuletzt Behaupten, es ſei ſchon längſt dageweſen. Allein die Unabhängigkeit meines Grundgedankens von dieſer Chineſiſchen Auktorität ſteht, aus den angegebenen Gründen, feſt: denn daß ich der Chineſiſchen Sprache nicht

kundig, folglich nicht im Stande bin, aus Chineſiſchen, Andern unbekannten Originalwerken Gedanken zu eigenem Gebrauch zu ſchöpfen, wird man mir hoffentlich glauben. Bei weiterer Nachforſchung habe ich herausgebracht, daß die angeführte Stelle, ſehr wahrſcheinlich und faſt gewiß, aus Morriſon's Chineſiſchem Wörterbuch entnommen iſt, woſelbſt ſie unter dem Zeichen Tien zu finden ſeyn wird: mir fehlt nur die Gelegenheit es zu verifiziren.*) — Illgen's Zeitſchrift für hiſtoriſche Theologie, Bd. 7, 1837, enthält einen Aufſatz von Neumann: „die Natur- und Religions-Philoſophie der Chineſen, nach dem Werke des Tſchu-hi", in welchem, von S. 60 bis 63, Stellen vorkommen, die mit denen aus dem Asiatic Journal hier angeführten offenbar eine gemeinſchaftliche Quelle haben. Allein ſie ſind mit der in Deutſchland ſo häufigen Unentſchiedenheit des Ausdrucks abgefaßt, welche das deutliche Verſtändniß ausſchließt. Zudem merkt man, daß dieſer Ueberſetzer des Tſchuhi ſeinen Text nicht vollkommen verſtanden hat; woraus ihm jedoch kein Vorwurf erwächſt, in Betracht der ſehr großen Schwierigkeit dieſer Sprache für Europäer und der Unzulänglichkeit der Hülfsmittel. Inzwiſchen erhalten wir daraus nicht die gewünſchte Aufklärung. Wir müſſen daher uns mit der Hoffnung tröſten, daß, bei dem freier gewordenen Verkehr mit China, irgend ein Engländer uns ein Mal über das obige, in ſo beklagenswerther Kürze mitgetheilte Dogma näheren und gründlichen Aufſchluß ertheilen wird.

---

*) Anmerkung des Herausgebers: Eine hierauf bezügliche Notiz Schopenhauers ſagt: „Laut Briefen v. Doß" (eines Freundes Schopenhauers) „vom 26. Februar und 8. Juni 1857 ſtehn in Morriſon's Chinese Dictionary, Macao 1815, Vol. 1, pag. 576, unter 天 Tëen, die hier angeführten Stellen, in etwas anderer Ordnung, aber ziemlich denſelben Worten. Bloß die wichtige Stelle am Schluß weicht ab und lautet: Heaven makes the mind of mankind its mind: in most ancient discussions respecting Heaven, its mind, or will, was divined (ſo ſteht's und nicht derived) from what was the will of mankind. — Neumann hat dem Doß die Stelle, unabhängig von Morriſon, überſetzt, und dies Ende lautet: „durch das Herz des Volkes wird der Himmel gewöhnlich offenbart."

Hinweiſung auf die Ethik.

Die Beſtätigungen der übrigen Theile meiner Lehre bleiben, aus im Eingang angeführten Gründen, von meiner heutigen Aufgabe ausgeſchloſſen. Jedoch ſei mir am Schluß eine ganz allgemeine Hinweiſung auf die Ethik vergönnt.

Von jeher haben alle Völker erkannt, daß die Welt, außer ihrer phyſiſchen Bedeutung, auch noch eine moraliſche hat. Doch iſt es überall nur zu einem undeutlichen Bewußtſeyn der Sache gekommen, welches, ſeinen Ausdruck ſuchend, ſich in mancherlei Bilder und Mythen kleidete. Dieß ſind die Religionen. Die Philoſophen ihrerſeits ſind allezeit bemüht geweſen, ein klares Verſtändniß der Sache zu erlangen, und ihre ſämmtlichen Syſteme, mit Ausnahme der ſtreng materialiſtiſchen, ſtimmen, bei aller ihrer ſonſtigen Verſchiedenheit, darin überein, daß das Wichtigſte, ja allein Weſentliche des ganzen Daſeyns, Das, worauf Alles ankommt, die eigentliche Bedeutung, der Wendepunkt, die Pointe (sit venia verbo) deſſelben, in der Moralität des menſchlichen Handelns liege. Aber über den Sinn hievon, über die Art und Weiſe, über die Möglichkeit der Sache, ſind ſie ſämmtlich wieder höchſt uneinig und haben einen Abgrund von Dunkelheit vor ſich. Da ergiebt ſich, daß Moral-Predigen leicht, Moral-Begründen ſchwer iſt. Eben weil jener Punkt durch das Gewiſſen feſtgeſtellt iſt, wird er zum Probierſtein der Syſteme; indem von der Metaphyſik mit Recht verlangt wird, daß ſie die Stütze der

Ethik sei: und nun entsteht das schwere Problem, aller Erfahrung zuwider, die physische Ordnung der Dinge als von einer moralischen abhängig nachzuweisen, einen Zusammenhang aufzufinden zwischen der Kraft, die, nach ewigen Naturgesetzen wirksam, der Welt Bestand ertheilt, und der Moralität in der menschlichen Brust. Hier sind daher auch die Besten gescheitert: Spinoza klebt bisweilen vermittelst Sophismen eine Tugendlehre an seinen fatalistischen Pantheismus, noch öfter aber läßt er die Moral gar arg im Stich. Kant läßt, nachdem die theoretische Vernunft am Ende ist, seinen, aus bloßen Begriffen herausgeklaubten*) kategorischen Imperativ als Deus ex machina auftreten mit einem absoluten Soll, dessen Fehler recht deutlich wurde, als Fichte, der immer Ueberbieten für Uebertreffen hielt, dasselbe, mit Christian-Wolfischer Breite und Langweiligkeit, zu einem kompleten System des moralischen Fatalismus ausspann, in seinem „System der Sittenlehre", und dann es kürzer darlegte in seinem letzten Pamphlet „die Wissenschaftslehre im allgemeinen Umrisse." 1810.

Von diesem Gesichtspunkt aus hat nun doch wohl unleugbar ein System, welches die Realität alles Daseyns und die Wurzel der gesammten Natur in den Willen legt und in diesem das Herz der Welt nachweist, wenigstens ein starkes Präjudiz für sich. Denn es erreicht auf geradem und einfachem Wege, ja, hält schon, ehe es an die Ethik geht, Dasjenige in der Hand, was die andern erst auf weitaussehenden und stets mißlichen Umwegen zu erreichen suchen. Auch ist es wahrlich nimmermehr zu erreichen, als mittelst der Einsicht, daß die in der Natur treibende und wirkende Kraft, welche unserm Intellekt diese anschauliche Welt darstellt, identisch ist mit dem Willen in uns. Nur die Metaphysik ist wirklich und unmittelbar die Stütze der Ethik, welche schon selbst ursprünglich ethisch ist, aus dem Stoffe der Ethik, dem Willen, konstruirt ist; weshalb ich, mit viel besserem Recht, meine Metaphysik hätte „Ethik" betitelu können, als Spinoza, bei dem dies fast wie Ironie aussieht und sich behaupten ließe, daß sie den Namen wie lucus a non lucendo führt, da er nur durch Sophismen die Moral einem System anheften konnte, aus welchem sie konsequent nimmermehr hervorgehn würde: auch

*) Siehe meine Preisschrift „über die Grundlage der Moral" §. 6.

verleugnet er ſie meiſtens geradezu, mit empörender Dreiſtigkeit (z. B. Eth. IV, prop. 37, Schol. 2). Ueberhaupt darf ich kühn behaupten, daß nie ein philoſophiſches Syſtem ſo ganz aus Einem Stück geſchnitten war, wie meines, ohne Fugen und Flickwerk. Es iſt, wie ich in der Vorrede zu demſelben geſagt habe, die Entfaltung eines einzigen Gedankens, wodurch das alte ἁπλους ὁ μυθος της αληθειας εφυ ſich abermals beſtätigt. — Sodann iſt hier noch in Erwägung zu ziehn, daß Freiheit und Verantwortlichkeit, dieſe Grundpfeiler aller Ethik, ohne die Vorausſetzung der Aſeität des Willens ſich wohl mit Worten behaupten, aber ſchlechterdings nicht denken laſſen. Wer dieſes beſtreiten will, hat zuvor das Axiom, welches ſchon die Scholaſtiker aufſtellten, operari sequitur esse (d. h. aus der Beſchaffenheit jedes Weſens folgt ſein Wirken), umzuſtoßen, oder die Folgerung aus demſelben unde esse inde operari, als falſch nachzuweiſen. Verantwortlichkeit hat Freiheit, dieſe aber Urſprünglichkeit zur Bedingung. Denn ich will je nachdem ich bin: daher muß ich ſeyn je nachdem ich will. Alſo iſt Aſeität des Willens die erſte Bedingung einer ernſtlich gedachten Ethik, und mit Recht ſagt Spinoza: ea res libera dicetur, quae ex sola suae naturae necessitate existit, et a se sola ad agendum determinatur (Eth. I, def. 7). Abhängigkeit dem Seyn und Weſen nach, verbunden mit Freiheit dem Thun nach, iſt ein Widerſpruch. Wenn Prometheus ſeine Machwerke wegen ihres Thuns zur Rede ſtellen wollte; ſo würden dieſe mit vollem Rechte antworten: „wir konnten nur handeln, je nachdem wir waren: denn aus der Beſchaffenheit fließt das Wirken. War unſer Handeln ſchlecht, ſo lag das an unſerer Beſchaffenheit: ſie iſt Dein Werk: ſtrafe Dich ſelbſt“*). Nicht anders ſteht es mit der Unzerſtörbarkeit unſers wahren Weſens durch den Tod, welche ohne Aſeität deſſelben nicht ernſtlich gedacht werden kann, wie auch ſchwerlich ohne fundamentale Sonderung des Willens vom Intellekt. Der letztere Punkt gehört meiner Philoſophie an; den erſteren aber hat ſchon Ariſtoteles (de coelo I, 12) gründlich dargethan, indem er ausführlich zeigt, daß nur das Unentſtandene unvergänglich ſeyn kann, und daß beide Begriffe einander bedingen: ταυτα αλληλοις

*) Vergl. Parerga I, S. 115 fg. (In der 2. Aufl. I, S. 133 fg.)

ακολουθει, και το τε αγενητον αφθαρτον, και το αφθαρτον αγενητον. — — — το γαρ γενητον και το φθαρτον ακολουθουσιν αλληλοις. — — ει γενητον τι, φθαρτον αναγκη (haec mutuo se sequuntur, atque ingenerabile est incorruptibile, et incorruptibile ingenerabile. — — generabile enim et corruptibile mutuo se sequuntur. — si generabile est, et corruptibile esse necesse est). So haben es auch, unter den alten Philoſophen, alle die, welche eine Unſterblichkeit der Seele lehrten, verſtanden, und keinem iſt es in den Sinn gekommen, einem irgendwie entſtandenen Weſen endloſe Dauer beilegen zu wollen. Von der Verlegenheit, zu der die entgegengeſetzte Annahme führt, zeugt in der Kirche die Kontroverſe der Präexiſtentianer, Kreatianer und Traducianer.

Ferner iſt ein der Ethik verwandter Punkt der Optimismus aller philoſophiſchen Syſteme, der, als obligat, in keinem fehlen darf: denn die Welt will hören, daß ſie löblich und vortrefflich ſei, und die Philoſophen wollen der Welt gefallen. Mit mir ſteht es anders: ich habe geſehn was der Welt gefällt und werde daher, ihr zu gefallen, keinen Schritt vom Pfade der Wahrheit abgehn. Alſo weicht auch in dieſem Punkt mein Syſtem von den übrigen ab und ſteht allein. Aber nachdem jene ſämmtlich ihre Demonſtrationen vollendet und dazu ihr Lied von der beſten Welt geſungen haben; da kommt zuletzt, hinten im Syſtem, als ein ſpäter Rächer des Unbilds, wie ein Geiſt aus den Gräbern, wie der ſteinerne Gaſt zum Don Juan, die Frage nach dem Urſprung des Uebels, des ungeheueren, namenloſen Uebels, des entſetzlichen, herzzerreißenden Jammers in der Welt: — und ſie verſtummen, oder haben nichts als Worte, leere, tönende Worte, um eine ſo ſchwere Rechnung abzuzahlen. Hingegen wenn ſchon in der Grundlage eines Syſtems das Daſeyn des Uebels mit dem der Welt verwebt iſt, da hat es jenes Geſpenſt nicht zu fürchten; wie ein inokulirtes Kind nicht die Pocken. Dies aber iſt der Fall, wenn die Freiheit, ſtatt in das operari, in das esse gelegt wird und nun aus ihr das Böſe, das Uebel und die Welt hervorgeht. — Uebrigens aber iſt es billig, mir, als einem Mann des Ernſtes, zu geſtatten, daß ich nur von Dingen rede, die ich wirklich kenne, und nur Worte gebrauche, mit denen ich einen ganz beſtimmten Sinn verknüpfe; da nur ein ſolcher ſich Andern mit

Sicherheit mittheilen läßt, und Vauvenargue ganz Recht hat, zu ſagen la clarté est la bonne foi des philosophes. Wenn ich alſo ſage „Wille, Wille zum Leben"; ſo iſt das kein ens rationis, keine von mir ſelbſt gemachte Hypoſtaſe, auch kein Wort von ungewiſſer, ſchwankender Bedeutung: ſondern wer mich frägt, was es ſei, den weiſe ich an ſein eigenes Inneres, wo er es vollſtändig, ja, in koloſſaler Größe vorfindet, als ein wahres ens realissimum. Ich habe demnach nicht die Welt aus dem Unbekannten erklärt; vielmehr aus dem Bekannteſten, das es giebt, und welches uns auf eine ganz andere Art bekannt iſt, als alles Uebrige. Was endlich das Paradoxe betrifft, welches den asketiſchen Reſultaten meiner Ethik vorgeworfen worden iſt, an denen ſogar der mich ſonſt ſo günſtig beurtheilende Jean Paul Anſtoß nahm, durch welche auch Herr Rätze (der nicht wußte, daß gegen mich nur die Sekretirungsmethode die anwendbare ſei), veranlaßt wurde, im Jahr 1820 ein wohlgemeintes Buch gegen mich zu ſchreiben, und die ſeitdem das ſtehende Thema des Tadels meiner Philoſophie geworden ſind; ſo bitte ich zu erwägen, daß Dergleichen nur in dieſem nordweſtlichen Winkel des alten Kontinents, ja, ſelbſt hier nur in proteſtantiſchen Landen paradox heißen kann; hingegen im ganzen weiten Aſien, überall wo noch nicht der abſcheuliche Islam mit Feuer und Schwerdt die alten tiefſinnigen Religionen der Menſchheit verdrängt hat, eher den Vorwurf der Trivialität zu fürchten haben würde*). Ich getröſte mich demnach, daß meine Ethik, in Beziehung auf den Upaniſchad der heiligen Veden, wie auch auf die Weltreligion Buddha's, völlig orthodox iſt, ja, ſelbſt mit dem alten, ächten Chriſtenthum nicht im Widerſpruch ſteht. Gegen alle ſonſtigen Verketzerungen aber bin ich gepanzert und habe dreifaches Erz um die Bruſt.

*) Wer hierüber in der Kürze und doch vollſtändig belehrt ſeyn will, leſe die vortreffliche Schrift des verſtorbenen Pfarrers Bochinger: la vie contemplative, ascétique et monastique chez les Indous et chez les peuples Bouddhistes. Strasb. 1831.

Schluß.

Den in dieser Abhandlung aufgezählten, gewiß auffallenden Bestätigungen, welche die empirischen Wissenschaften meiner Lehre, seit ihrem Auftreten, aber unabhängig von ihr, geliefert haben, reihen sich ohne Zweifel noch viele an, die nicht zu meiner Kunde gekommen sind: denn wie gering ist der Theil der in allen Sprachen so thätig betriebenen naturwissenschaftlichen Litteratur, welchen kennen zu lernen Zeit, Gelegenheit und Geduld des Einzelnen hinreicht. Aber auch schon das hier Mitgetheilte giebt mir die Zuversicht, daß die Zeit meiner Philosophie entgegenreift, und mit herzstärkender Freude sehe ich, wie im Laufe der Jahre allmälig die empirischen Wissenschaften auftreten als unverdächtige Zeugen für eine Lehre, über welche die „Philosophen von Profession" (diese charakteristische Benennung, sogar auch die des „philosophischen Gewerbes", geben einige naiv sich selbst) siebenzehn Jahre hindurch ein staatskluges, unverbrüchliches Schweigen beobachtet und von ihr zu reden dem in ihre Politik uneingeweihten Jean Paul*) überlassen haben. Denn sie zu loben mag ihnen verfänglich, sie aber zu tadeln, bei genauer Erwägung, nicht so recht sicher geschienen haben, und das Publikum, welches nicht „von der Profession und dem Gewerbe" ist, damit bekannt

*) Nachschule zur ästhetischen Vorschule. — Das Vorhergehende bezieht sich auf 1835, die Zeit der ersten Auflage dieser Abhandlung.

zu machen, daß man sehr ernstlich philosophiren könne, ohne weder unverständlich, noch langweilig zu seyn, mochte auch eben nicht von Nöthen scheinen: wozu also hätten sie sich mit ihr kompromittiren sollen, da ja durch Schweigen sich Niemand verräth, die beliebte Sekretirungsmethode, als bewährtes Mittel gegen Verdienste, zur Hand und so viel bald ausgemacht war, daß, bei dermaligen Zeitumständen, jene Philosophie sich nicht wohl qualifizire vom Katheder docirt zu werden, welches denn doch, nach ihrer Herzensmeinung, der wahre und letzte Zweck aller Philosophie ist, — so sehr und so gewiß, daß wenn vom hohen Olymp herab die splitternackte Wahrheit käme, jedoch was sie brächte den durch dermalige Zeitumstände hervorgerufenen Anforderungen und den Zwecken hoher Vorgesetzter nicht entsprechend befunden würde, die Herren „von der Profession und dem Gewerbe" mit dieser indecenten Nymphe wahrlich auch keine Zeit verlieren, sondern sie eiligst nach ihrem Olymp zurückkomplimentiren, dann drei Finger auf den Mund legen und ungestört bei ihren Kompendien bleiben würden. Denn freilich, wer mit dieser nackten Schönheit, dieser lockenden Sirene, dieser Braut ohne Aussteuer buhlt, der muß dem Glück entsagen, ein Staats- und Katheder-Philosoph zu seyn. Er wird, wenn er es hoch bringt, ein Dachkammerphilosoph. Allein dagegen wird er, statt eines Publikums von erwerblustigen Brodstudenten, eines haben, das aus den seltenen, auserlesenen, denkenden Wesen besteht, die spärlich ausgestreut unter der zahllosen Menge, einzeln im Laufe der Zeit, fast wie ein Naturspiel erscheinen. Und aus der Ferne winkt eine dankbare Nachwelt. Aber Die müssen gar keine Ahndung davon haben, wie schön, wie liebenswerth die Wahrheit sei, welche Freude im Verfolgen ihrer Spur, welche Wonne in ihrem Genusse liege, die sich einbilden können, daß wer ihr Antlitz geschaut hat, sie verlassen, sie verleugnen, sie verunstalten könnte, um jener ihren prostituirten Beifall, oder ihre Aemter, oder ihr Geld, oder gar ihre Hofrathstitel. Eher würde man Brillen schleifen, wie Spinoza, oder Wasser schöpfen, wie Kleanthes. Sie mögen daher auch ferner es halten wie sie wollen: die Wahrheit wird dem „Gewerbe" zu gefallen keine andere werden. Wirklich ist die ernstlich gemeinte Philosophie den Universitäten, als wo die Wissenschaften unter Vormundschaft des Staates

ſtehn, entwachſen. Vielleicht aber kann es mit ihr dahin kommen, daß ſie den geheimen Wiſſenſchaften beigezählt wird; während ihre Afterart, jene ancilla theologiae der Univerſitäten, jene ſchlechte Doublette der Scholaſtik, deren oberſtes Kriterium philoſophiſcher Wahrheit der Landeskatechismus iſt, deſto lauter die Hörſäle wiederhallen läßt. — You, that way; we, this way.*) — Shakesp. L. L. L. the end.

*) Ihr dahin; wir dorthin.

II.

Die

beiden Grundprobleme

der

Ethik,

behandelt

in zwei akademiſchen Preisſchriften

von

Arthur Schopenhauer.

I. **Ueber die Freiheit des menſchlichen Willens**, gekrönt von der K. Norwegiſchen Societät der Wiſſenſchaften, zu Drontheim, am 26. Januar 1839.

II. **Ueber das Fundament der Moral**, **nicht** gekrönt von der K. Däniſchen Societät der Wiſſenſchaften, zu Kopenhagen, den 30. Januar 1840.

Μεγάλη ἡ ἀλήθεια καὶ ὑπερισχύει.

Inhalt.

Seite

Preisschrift über die Freiheit des Willens.

I. Begriffsbestimmungen 3
II. Der Wille vor dem Selbstbewußtseyn 14
III. Der Wille vor dem Bewußtseyn anderer Dinge 26
IV. Vorgänger 63
V. Schluß und höhere Ansicht 90
Anhang, zur Ergänzung des ersten Abschnittes 98

Preisschrift über die Grundlage der Moral.

I. Einleitung.

§. 1. Ueber das Problem 107
§. 2. Allgemeiner Rückblick 111

II. Kritik des von Kant der Ethik gegebenen Fundaments.

§. 3. Uebersicht 117
§. 4. Von der imperativen Form der Kantischen Ethik 120
§. 5. Von der Annahme von Pflichten gegen uns selbst, insbesondere .. 126
§. 6. Vom Fundament der Kantischen Ethik 129
Anmerkung 151
§. 7. Vom obersten Grundsatz der Kantischen Ethik 154
§. 8. Von den abgeleiteten Formen des obersten Grundsatzes der Kantischen Ethik 160
§. 9. Kants Lehre vom Gewissen 169

Seite

§. 10. Kants Lehre vom intelligibeln und empiriſchen Charakter. — Theorie der Freiheit 174
Anmerkung 178
§. 11. Die Fichte'ſche Ethik als Vergrößerungsſpiegel der Fehler der Kantiſchen 179

III. Begründung der Ethik.

§. 12. Anforderungen 185
§. 13. Skeptiſche Anſicht 186
§. 14. Antimoraliſche Triebfedern 196
§. 15. Kriterium der Handlungen von moraliſchem Werth 203
§. 16. Aufſtellung und Beweis der allein ächten moraliſchen Triebfeder 205
§. 17. Die Tugend der Gerechtigkeit 212
§. 18. Die Tugend der Menſchenliebe 226
§. 19. Beſtätigungen des dargelegten Fundaments der Moral 231
§. 20. Vom ethiſchen Unterſchiede der Charaktere 249

IV. Zur metaphyſiſchen Auslegung des ethiſchen Urphänomens.

§. 21. Verſtändigung über dieſe Zugabe 260
§. 22. Metaphyſiſche Grundlage 264

Vorrede zur ersten Auflage.

Unabhängig von einander, auf äußern Anlaß, entstanden, ergänzen diese beiden Abhandlungen sich dennoch gegenseitig zu einem System der Grundwahrheiten der Ethik, in welchem man hoffentlich einen Fortschritt dieser Wissenschaft, die seit einem halben Jahrhundert Rasttag gehalten hat, nicht verkennen wird. Jedoch durfte keine von beiden sich auf die andere und eben so wenig auf meine frühern Schriften berufen; weil jede für eine andere Akademie geschrieben und strenges Inkognito hiebei die bekannte Bedingung ist. Daher auch war nicht zu vermeiden, daß einige Punkte in beiden berührt wurden; indem nichts vorausgesetzt werden konnte und überall ab ovo anzufangen war. Es sind eigentlich specielle Ausführungen zweier Lehren, die sich, den Grundzügen nach, im vierten Buche der „Welt als Wille und Vorstellung" finden, dort aber aus meiner Metaphysik, also synthetisch und a priori abgeleitet wurden, hier hingegen, wo, der Sache nach, keine Voraussetzungen gestattet waren, analytisch und a posteriori begründet auftreten: daher was dort das Erste war, hier das Letzte ist. Aber gerade durch dieses Ausgehen von dem Allen gemeinsamen Standpunkt, wie auch durch die specielle Ausführung, haben beide Lehren an Faßlich-

keit, Ueberzeugungskraft und Entfaltung ihrer Bedeutſamkeit hier ſehr gewonnen. Demnach ſind dieſe beiden Abhandlungen als Ergänzung des vierten Buches meines Hauptwerks anzuſehen, gerade ſo, wie meine Schrift „Ueber den Willen in der Natur" eine ſehr weſentliche und wichtige Ergänzung des zweiten Buches iſt. Uebrigens, ſo heterogen auch der Gegenſtand der zuletztgenannten Schrift dem der gegenwärtigen zu ſeyn ſcheint; ſo iſt dennoch zwiſchen ihnen wirklicher Zuſammenhang, ja, jene Schrift iſt gewiſſermaaßen der Schlüſſel zur gegenwärtigen, und die Einſicht in dieſen Zuſammenhang vollendet allererſt das vollkommene Verſtändniß beider. Wenn ein Mal die Zeit gekommen ſeyn wird, wo man mich lieſt, wird man finden, daß meine Philoſophie iſt wie Theben mit hundert Thoren: von allen Seiten kann man hinein und durch jedes auf geradem Wege bis zum Mittelpunkt gelangen.

Noch habe ich zu bemerken, daß die erſte dieſer beiden Abhandlungen bereits im neueſten Bande der zu Drontheim erſcheinenden Denkſchriften der Königlich Norwegiſchen Societät der Wiſſenſchaften ihre Stelle gefunden hat. Dieſe Akademie hat, in Betracht der weiten Entfernung Drontheims von Deutſchland, mir die von ihr erbetene Erlaubniß, einen Abdruck dieſer Preisſchrift für Deutſchland veranſtalten zu dürfen, mit der größten Bereitwilligkeit und Liberalität gewährt: wofür ich derſelben meinen aufrichtigen Dank hiemit öffentlich abſtatte.

Die zweite Abhandlung iſt von der Königlich Däniſchen Societät der Wiſſenſchaften *nicht* gekrönt worden, obſchon keine andere da war, mit ihr zu kompetiren. Da dieſe Societät ihr Urtheil über meine Arbeit veröffentlicht hat, bin ich berechtigt daſſelbe zu beleuchten und darauf zu repliciren. Der Leſer findet daſſelbe hinter der betreffenden Abhandlung und wird daraus erſehen, daß die Königliche Societät an meiner Arbeit durchaus nichts zu loben, ſondern nur zu tadeln gefunden hat und daß

dieſer Tadel in drei verſchiedenen Ausſtellungen beſteht, die ich jetzt einzeln durchgehen werde.

Der erſte und hauptſächlichſte Tadel, dem die beiden andern nur acceſſoriſch beigegeben ſind, iſt dieſer, daß ich die Frage mißverſtanden hätte, indem ich irriger Weiſe vermeint hätte, es würde verlangt, daß man das Princip der Ethik aufſtelle: hingegen wäre die Frage eigentlich und hauptſächlich geweſen nach dem Nexus der Metaphyſik mit der Ethik. Dieſen Nexus darzulegen hätte ich ganz unterlaſſen (omisso enim eo, quod potissimum postulabatur), ſagt das Urtheil im Anfang; jedoch drei Zeilen weiter hat es dies wieder vergeſſen und ſagt das Gegentheil, nämlich: ich hätte denſelben dargelegt (principii ethicae et metaphysicae suae nexum exponit), jedoch hätte ich dieſes als einen Anhang und als etwas, darin ich mehr als verlangt worden leiſtete, geliefert.

Von dieſem Widerſpruch des Urtheils mit ſich ſelbſt will ich ganz abſehen: ich halte ihn für ein Kind der Verlegenheit, in welcher es abgefaßt worden. Hingegen bitte ich den gerechten und gelehrten Leſer, die von der Däniſchen Akademie geſtellte Preisfrage, mit der ihr vorgeſetzten Einleitung, wie beide, nebſt meiner Verdeutſchung derſelben, der Abhandlung vorgedruckt ſtehen, jetzt aufmerkſam zu durchleſen und ſodann zu entſcheiden, wonach dieſe Frage eigentlich frägt, ob nach dem letzten Grunde, dem Princip, dem Fundament, der wahren und eigentlichen Quelle der Ethik, — oder aber nach dem Nexus zwiſchen Ethik und Metaphyſik. — Um dem Leſer die Sache zu erleichtern, will ich jetzt Einleitung und Frage analyſirend durchgehen und den Sinn derſelben auf das Deutlichſte hervorheben. Die Einleitung zur Frage ſagt uns: „es gebe eine nothwendige Idee der Moralität, oder einen Urbegriff vom moraliſchen Geſetze, der zwiefach hervortrete, nämlich einerſeits in der Moral als Wiſſenſchaft, und andererſeits im

wirklichen Leben: in dieſem letztern zeige derſelbe ſich wiederum zwiefach, nämlich theils im Urtheil über unſere eigenen, theils in dem über die Handlungen Anderer. An dieſen urſprünglichen Begriff der Moralität knüpften ſich dann wieder andere, welche auf ihm beruheten. Auf dieſe Einleitung gründet nun die Societät ihre Frage, nämlich: wo denn die Quelle und Grundlage der Moral zu ſuchen ſei? ob vielleicht in einer urſprünglichen Idee der Moralität, die etwan thatſächlich und unmittelbar im Bewußtſeyn, oder Gewiſſen, läge? dieſe müßte alsdann analyſirt werden, wie auch die hieraus hervorgehenden Begriffe; oder aber ob die Moral einen andern Erkenntnißgrund habe?" — Latein lautet die Frage, wenn vom Unweſentlichen entkleidet und in eine ganz deutliche Stellung gebracht, alſo: Ubinam sunt quaerenda *fons et fundamentum philosophiae moralis?* Suntne quaerenda in explicatione ideae moralitatis, quae conscientia immediate contineatur? an in alio cognoscendi principio? Dieſer letzte Frageſatz zeigt aufs Deutlichſte an, daß überhaupt nach dem Erkenntnißgrunde der Moral gefragt wird. Zum Ueberfluß will ich jetzt noch eine paraphraſtiſche Exegeſe der Frage hinzufügen. Die Einleitung geht aus von zwei ganz empiriſchen Bemerkungen: „es gebe, ſagt ſie, faktiſch eine Moralwiſſenſchaft; und ebenfalls ſei es Thatſache, daß im wirklichen Leben moraliſche Begriffe ſich bemerkbar machten; nämlich theils indem wir ſelbſt, in unſerm Gewiſſen, über unſere Handlungen moraliſch richteten, theils indem wir die Handlungen Anderer in moraliſcher Hinſicht beurtheilten. Imgleichen wären mancherlei moraliſche Begriffe, z. B. Pflicht, Zurechnung u. dgl. in allgemeiner Geltung. In dieſem Allen nun trete doch eine urſprüngliche Idee der Moralität, ein Grundgedanke von einem moraliſchen Geſetze hervor, deſſen Nothwendigkeit jedoch eine eigenthümliche und nicht eine bloß logiſche ſei: d. h. welche nicht nach dem

bloßen Satze vom Widerſpruch aus den zu beurtheilenden Handlungen, oder den dieſen zum Grunde liegenden Maximen, bewieſen werden könne. Von dieſem moraliſchen Urbegriff giengen nachher die übrigen moraliſchen Hauptbegriffe aus, und wären von ihm abhängig, daher auch unzertrennlich. — Worauf nun aber dieſes Alles beruhe? — das wäre doch ein wichtiger Gegenſtand der Forſchung. — Daher alſo ſtelle die Societät folgende Aufgabe: die Quelle, d. h. der Urſprung der Moral, die Grundlage derſelben, ſoll geſucht werden (quaerenda sunt). Wo ſoll ſie geſucht werden? d. h. wo iſt ſie zu finden? Etwan in einer uns angeborenen, in unſerm Bewußtſeyn, oder Gewiſſen, liegenden Idee der Moralität? Dieſe, nebſt den von ihr abhängigen Begriffen brauchte dann bloß analyſirt (explicandis) zu werden. Oder aber iſt ſie wo anders zu ſuchen? d. h. hat die Moral vielleicht einen ganz andern Erkenntnißgrund unſerer Pflichten zu ihrer Quelle, als den ſo eben vorſchlags- und beiſpielsweiſe angeführten?" — Dieſes iſt der, ausführlicher und deutlicher, aber treu und genau wiedergegebene Inhalt der Einleitung und Frage.

Wem kann nun hiebei auch nur der leiſeſte Zweifel bleiben daran, daß die Königliche Societät nach der Quelle, dem Urſprung, der Grundlage, dem letzten Erkenntnißgrunde der Moral frägt? — Nun kann aber die Quelle und Grundlage der Moral ſchlechterdings keine andere ſeyn, als die der Moralität ſelbſt: denn was theoretiſch und ideal Moral iſt, das iſt praktiſch und real Moralität. Die Quelle dieſer aber muß nothwendig der letzte Grund zu allem moraliſchen Wohlverhalten ſeyn: eben dieſen Grund muß daher auch ihrerſeits die Moral aufſtellen, um ſich, bei Allem was ſie dem Menſchen vorſchreibt, darauf zu ſtützen und zu berufen; wenn ſie nicht etwan ihre Vorſchriften entweder ganz aus der Luft greifen, oder aber ſie falſch begründen will. Sie hat alſo die-

ſen letzten Grund aller Moralität nachzuweiſen: denn als wiſſenſchaftliches Gebäude hat ſie ihn zum Grundſtein, wie die Moralität als Praxis ihn zum Urſprung hat. Er iſt alſo unleugbar das fundamentum philosophiae moralis, danach die Aufgabe frägt: folglich iſt es klar wie der Tag, daß die Aufgabe wirklich verlangt, daß ein Princip der Ethik geſucht und aufgeſtellt werde, „ut principium aliquod Ethicae conderetur", nicht in dem Sinn einer bloßen oberſten Vorſchrift oder Grundregel, ſondern eines Realgrundes aller Moralität, und deshalb Erkenntnißgrundes der Moral. — Dieſes leugnet nun aber das Urtheil, indem es ſagt, daß weil ich es vermeint hätte, meine Abhandlung nicht gekrönt werden könne. Allein das wird und muß Jeder vermeinen, der die Aufgabe lieſt: denn es ſteht eben', ſchwarz auf weiß, mit klaren, unzweideutigen Worten da, und iſt nicht wegzuleugnen, ſo lange die Worte der Lateiniſchen Sprache ihren Sinn behalten.

Ich bin hierin weitläuftig geweſen: aber die Sache iſt wichtig und merkwürdig. Denn hieraus iſt klar und gewiß, daß was dieſe Akademie gefragt zu haben leugnet, ſie offenbar und unwiderſprechlich gefragt hat. — Dagegen behauptet ſie, etwas Anderes gefragt zu haben. Nämlich der Nexus zwiſchen Metaphyſik und Moral ſei der Hauptgegenſtand der Preisfrage (dieſe allein kann unter ipsum thema verſtanden werden) geweſen. Jetzt beliebe der Leſer nachzuſehen, ob davon ein Wort in der Preisfrage, oder in der Einleitung, zu finden ſei: keine Sylbe und auch keine Andeutung. Wer nach der Verbindung zweier Wiſſenſchaften frägt, muß ſie denn doch beide nennen: aber der Metaphyſik geſchieht weder in der Frage noch in der Einleitung Erwähnung. Uebrigens wird dieſer ganze Hauptſatz des Urtheils deutlicher, wenn man ihn aus der verkehrten Stellung in die natürliche bringt, wo er in genau denſelben Worten lautet: Ipsum thema ejusmodi disputationem

flagitabat, in qua vel praecipuo loco metaphysicae et ethicae nexus consideraretur: sed scriptor, omisso eo, quod potissimum postulabatur, hoc expeti putavit, ut principium aliquod ethicae conderetur: itaque eam partem commentationis suae, in qua principii ethicae a se propositi et metaphysicae suae nexum exponit, appendicis loco habuit, in qua plus, quam postulatum esset, praestaret. Auch liegt die Frage nach dem Nexus zwiſchen Metaphyſik und Moral ſchlechterdings nicht in dem Geſichtspunkte, von welchem die Einleitung der Frage ausgeht: denn dieſe hebt an mit empiriſchen Bemerkungen, beruft ſich auf die im gemeinen Leben vorkommenden moraliſchen Beurtheilungen u. dgl., frägt ſodann, worauf denn das Alles zuletzt beruhe? und ſchlägt endlich, als Beiſpiel einer möglichen Auflöſung, eine angeborene, im Bewußtſeyn liegende Idee der Moralität vor, nimmt alſo in ihrem Beiſpiel, verſuchsweiſe und problematiſch, eine bloße pſychologiſche Thatſache und nicht ein metaphyſiſches Theorem als Löſung an. Hiedurch aber giebt ſie deutlich zu erkennen, daß ſie die Begründung der Moral durch irgend eine Thatſache, ſei es des Bewußtſeyns oder der Außenwelt, verlangt, nicht aber dieſelbe aus den Träumen irgend einer Metaphyſik abgeleitet zu ſehen erwartet: daher würde die Akademie eine Preisſchrift, welche die Frage auf dieſe Art gelöſt hätte, mit vollem Rechte haben abweiſen können. Man erwäge das wohl. Nun kommt aber noch hinzu, daß die angeblich aufgeſtellte, jedoch nirgends zu findende Frage nach dem Nexus der Metaphyſik mit der Moral eine ganz unbeantwortbare, folglich, wenn wir der Akademie einige Einſicht zutrauen, eine unmögliche wäre: unbeantwortbar, weil es eben keine Metaphyſik ſchlechthin giebt, ſondern nur verſchiedene (und zwar höchſt verſchiedene) Metaphyſiken, d. h. allerlei Verſuche zur Metaphyſik, in beträchtlicher Anzahl, nämlich ſo viele als es jemals Philoſophen

gegeben hat, von denen daher jede ein ganz anderes Lied ſingt, die alſo vom Grund aus differiren und diſſentiren. Demnach ließe ſich wohl fragen nach dem Nexus zwiſchen der Ariſtoteliſchen, Epikuriſchen, Spinoziſchen, Leibnitziſchen, Lockeſchen, oder ſonſt einer beſtimmt angegebenen Metaphyſik, und der Ethik; aber nie und nimmermehr nach dem Nexus zwiſchen der Metaphyſik ſchlechthin und der Ethik: weil dieſe Frage gar keinen beſtimmten Sinn hätte, da ſie das Verhältniß zwiſchen einer gegebenen und einer ganz unbeſtimmten, ja vielleicht unmöglichen Sache fordert. Denn ſo lange es keine als objectiv anerkannte und unleugbare Metaphyſik, alſo eine Metaphyſik ſchlechthin giebt, wiſſen wir nicht ein Mal, ob eine ſolche überhaupt auch nur möglich iſt, noch was ſie ſeyn wird und ſeyn kann. Wollte man inzwiſchen urgiren, daß wir doch einen ganz allgemeinen, alſo freilich unbeſtimmten Begriff von der Metaphyſik überhaupt hätten, in Hinſicht auf welchen nach dem Nexus überhaupt zwiſchen dieſer Metaphyſik in abstracto und der Ethik gefragt werden könnte; ſo iſt das zuzugeben: jedoch würde die Antwort auf die in dieſem Sinn genommene Frage ſo leicht und einfach ſeyn, daß einen Preis auf dieſelbe zu ſetzen lächerlich wäre. Sie könnte nämlich nichts weiter beſagen, als daß eine wahre und vollkommene Metaphyſik auch der Ethik ihre feſte Stütze, ihre letzten Gründe darbieten müſſe. Zudem findet man dieſen Gedanken gleich im erſten Paragraphen meiner Abhandlung ausgeführt, wo ich unter den Schwierigkeiten der vorliegenden Frage beſonders die nachweiſe, daß ſie, ihrer Natur nach, die Begründung der Ethik durch irgend eine gegebene Metaphyſik, von der man ausgienge und auf die man ſich ſtützen könnte, ausſchließt.

Ich habe alſo im Obigen unwiderſprechlich nachgewieſen, daß die Königlich Däniſche Societät Das wirklich gefragt hat, was ſie gefragt zu haben leugnet; hingegen Das, was ſie gefragt

zu haben behauptet, nicht gefragt hat, ja, nicht ein Mal hat fragen können. Dieſes Verfahren der Königlich Däniſchen Societät wäre, nach dem von mir aufgeſtellten Moralprincip, freilich nicht Recht: allein da dieſelbe mein Moralprincip nicht gelten läßt; ſo wird ſie wohl ein anderes haben, nach welchem es Recht iſt.

Was nun aber die Däniſche Akademie wirklich gefragt hat, das habe ich genau beantwortet. Ich habe zuvörderſt in einem negativen Theile dargethan, daß das Princip der Ethik nicht da liegt, wo man es, ſeit 60 Jahren, als ſicher nachgewieſen annimmt. Sodann habe ich, im poſitiven Theile, die ächte Quelle moraliſch lobenswerther Handlungen aufgedeckt, und habe wirklich bewieſen, daß dieſe es ſei, und keine andere es ſeyn könne. Schließlich habe ich die Verbindung gezeigt, in welcher dieſer ethiſche Realgrund mit — nicht meiner Metaphyſik, wie das Urtheil fälſchlich angiebt, auch nicht mit irgend einer beſtimmten Metaphyſik, — ſondern mit einem allgemeinen Grundgedanken ſteht, der ſehr vielen, vielleicht den meiſten, ohne Zweifel den älteſten, nach meiner Meinung den wahrſten, metaphyſiſchen Syſtemen gemeinſam iſt. Dieſe metaphyſiſche Darſtellung habe ich nicht, wie das Urtheil ſagt, als einen Anhang, ſondern als das letzte Kapitel der Abhandlung gegeben: es iſt der Schlußſtein des Ganzen, eine Betrachtung höherer Art, in die es ausläuft. Daß ich dabei geſagt habe, ich leiſtete hierin mehr als die Aufgabe eigentlich verlange, kommt eben daher, daß dieſe mit keinem Worte auf eine metaphyſiſche Erklärung hindeutet, viel weniger, wie das Urtheil behauptet, ganz eigentlich auf eine ſolche gerichtet wäre. Ob nun übrigens dieſe metaphyſiſche Auseinanderſetzung eine Zugabe, d. h. etwas darin ich mehr leiſte als gefordert worden, ſei, oder nicht, iſt Nebenſache, ja, gleichgültig: genug, daß ſie daſteht. Daß aber das Urtheil dies gegen mich geltend machen will, zeugt von ſeiner Verlegen-

heit: es greift nach Allem, um nur etwas gegen meine Arbeit vorzubringen. Uebrigens mußte, der Natur der Sache nach, jene metaphyſiſche Betrachtung den Schluß der Abhandlung machen. Denn wäre ſie vorangegangen; ſo hätte aus ihr das Princip der Ethik ſynthetiſch abgeleitet werden müſſen; was nur dann möglich geweſen wäre, wenn die Akademie geſagt hätte, aus welcher der vielen, ſo höchſt verſchiedenen Metaphyſiken ſie ein ethiſches Princip abgeleitet zu ſehen beliebe: die Wahrheit eines ſolchen aber wäre alsdann ganz von der dabei vorausgeſetzten Metaphyſik abhängig, alſo problematiſch geblieben. Demnach machte die Natur der Frage eine analytiſche Begründung des moraliſchen Urprincips, d. h. eine Begründung, die, ohne Vorausſetzung irgend einer Metaphyſik, aus der Wirklichkeit der Dinge geſchöpft wird, nothwendig. Eben weil, in neuerer Zeit, dieſer Weg als der allein ſichere allgemein erkannt worden, hat Kant, wie auch ſchon die ihm vorhergegangenen Engliſchen Moraliſten, ſich bemüht, das Moralprincip, unabhängig von jeder metaphyſiſchen Vorausſetzung, auf analytiſchem Wege zu begründen. Davon wieder abzugehen, wäre ein offenbarer Rückſchritt. Hätte dieſen die Akademie dennoch verlangt; ſo mußte ſie wenigſtens dies auf das Beſtimmteſte ausſprechen: aber in ihrer Frage liegt nicht ein Mal eine Andeutung davon.

Da übrigens die Däniſche Akademie über das Grundgebrechen meiner Arbeit großmüthig geſchwiegen hat, werde ich mich hüten es aufzudecken. Ich fürchte nur, dies wird uns nichts helfen; indem ich vorherſehe, daß die Naſeweisheit des Leſers der Abhandlung dem faulen Fleck doch auf die Spur kommen wird. Allenfalls könnte es ihn irre führen, daß meine Norwegiſche Abhandlung mit demſelben Grundgebrechen wenigſtens eben ſo ſehr behaftet iſt. Die Königlich Norwegiſche Societät hat ſich dadurch freilich nicht abhalten laſſen, meine Arbeit zu krönen. Dieſer Akademie anzugehören iſt aber auch

eine Ehre, deren Werth ich mit jedem Tage deutlicher einſehen und vollſtändiger ermeſſen lerne. Denn ſie kennt, als Akademie, kein anderes Intereſſe, als das der Wahrheit, des Lichts, der Förderung menſchlicher Einſicht und Erkenntniſſe. Eine Akademie iſt kein Glaubenstribunal. Wohl aber hat eine jede, ehe ſie ſo hohe, ernſte und bedenkliche Fragen, wie die beiden vorliegenden, als Preisfragen aufſtellt, vorher bei ſich ſelbſt auszumachen und feſt zu ſtellen, ob ſie auch wirklich bereit iſt, der Wahrheit, wie ſie immer lauten möge (denn das kann ſie nicht vorher wiſſen), öffentlich beizutreten. Denn hinterher, nachdem auf eine ernſte Frage eine ernſte Antwort eingegangen, iſt es nicht mehr an der Zeit ſie zurückzunehmen. Und wenn ein Mal der ſteinerne Gaſt geladen worden, da iſt, bei deſſen Eintritt, ſelbſt Don Juan zu ſehr ein Gentleman, als daß er ſeine Einladung verleugnen ſollte. Dieſe Bedenklichkeit iſt ohne Zweifel der Grund, weshalb die Akademien Europas ſich in der Regel wohl hüten, Fragen ſolcher Art aufzuſtellen: wirklich ſind die zwei vorliegenden die erſten, welche ich mich entſinne erlebt zu haben, weshalb eben, pour la rareté du fait, ich ihre Beantwortung unternahm. Denn obwohl mir ſeit geraumer Zeit klar geworden, daß ich die Philoſophie zu ernſtlich nehme, als daß ich ein Profeſſor derſelben hätte werden können; ſo habe ich doch nicht geglaubt, daß derſelbe Fehler mir auch bei einer Akademie entgegenſtehen könne.

Der zweite Tadel der Königlich Däniſchen Societät lautet: scriptor neque ipsa disserendi forma nobis satisfecit. Dagegen iſt nichts zu ſagen: es iſt das ſubjektive Urtheil der Königlich Däniſchen Societät*), zu deſſen Erläuterung ich meine

*) „Sie ſagen: das muthet mich nicht an!
Und meynen, ſie hätten's abgethan."
Goethe.
Zuſatz zur zweiten Auflage.

Arbeit veröffentliche, und derſelben das Urtheil beifüge, damit es nicht verloren gehe, ſondern aufbewahrt bleibe

ἔστ' ἂν ὕδωρ τε ῥέῃ, καὶ δένδρεα μακρὰ τεθήλῃ,
ἠέλιός τ' ἀνιὼν φαίνῃ, λαμπρή τε σελήνη,
καὶ ποταμοὶ πλήθωσιν, ἀνακλύζῃ δὲ θάλασσα, —
ἀγγελέω παριοῦσι, Μίδας ὅτι τῇδε τέθαπται. *)

(Dum fluit unda levis, sublimis nascitur arbor,
Dum sol exoriens et splendida luna relucet,
Dum fluvii labuntur, inundant littora fluctus,
Usque Midam viatori narro hic esse sepultum.)

Ich bemerke hiebei, daß ich hier die Abhandlung ſo gebe, wie ich ſie eingeſandt habe: d. h. ich habe nichts geſtrichen, noch verändert: die wenigen, kurzen und nicht weſentlichen Zuſätze aber, welche ich nach der Abſendung beigeſchrieben, bezeichne ich durch ein Kreuz am Anfang und Ende eines jeden derſelben, um allen Ein- und Ausreden zuvorzukommen. **)

Das Urtheil fügt zu Obigem hinzu: neque reapse hoc fundamentum sufficere evicit. Dagegen berufe ich mich darauf, daß ich meine Begründung der Moral wirklich und ernſtlich bewieſen habe, mit einer Strenge, welche der mathematiſchen nahe kommt. Dies iſt in der Moral ohne Vorgang und nur dadurch möglich geworden, daß ich, tiefer als bisher geſchehen, in die Natur des menſchlichen Willens eindringend,

*) Der letzte Vers war in der erſten Auflage weggelaſſen, unter der Vorausſetzung, daß der Leſer ihn ergänzen würde.

**) Dies gilt nur von der erſten Auflage: in der gegenwärtigen ſind die Kreuze weggelaſſen, weil ſie etwas Störendes haben, zumal da jetzt zahlreiche neue Zuſätze hinzugekommen ſind. Daher muß, wer die Abhandlung genau in der Geſtalt, in welcher ſie der Akademie eingeſandt worden, kennen lernen will, die erſte Auflage zur Hand nehmen.

die drei letzten Triebfedern deſſelben, aus denen alle ſeine Handlungen entſpringen, zu Tage gebracht und bloß gelegt habe.

Im Urtheil folgt aber noch gar: quin ipse contra esse confiteri coactus est. Wenn das heißen ſoll, ich ſelbſt hätte meine Moralbegründung für ungenügend erklärt; ſo wird der Leſer ſehen, daß davon keine Spur zu finden und ſo etwas mir nicht eingefallen iſt. Sollte aber vielleicht mit jener Phraſe etwan gar darauf angeſpielt ſeyn, daß ich, an einer Stelle, geſagt habe, die Verwerflichkeit der widernatürlichen Wolluſtſünden ſei nicht aus dem ſelben Princip mit den Tugenden der Gerechtigkeit und Menſchenliebe abzuleiten; — ſo hieße dies aus Wenigem viel gemacht und wäre nur ein abermaliger Beweis, wie man zur Verwerfung meiner Arbeit nach Allem gegriffen hat. Zum Schluſſe und Abſchiede ertheilt mir ſodann die Königlich Däniſche Societät noch einen derben Verweis, wozu, ſelbſt wenn deſſen Inhalt gegründet wäre, ich ihre Berechtigung nicht einſehe. Ich werde ihr alſo darauf dienen. Er lautet: plures recentioris aetatis *summos philosophos* tam indecenter commemorari, ut justam et gravem offensionem habeat. Dieſe summi philosophi ſind nämlich — Fichte und Hegel! Denn über dieſe allein habe ich mich in ſtarken und derben Ausdrücken, mithin ſo ausgeſprochen, daß die von der Däniſchen Akademie gebrauchte Phraſe möglicherweiſe Anwendung finden könnte: ja, der darin ausgeſprochene Tadel würde, an ſich ſelbſt, ſogar gerecht ſeyn, wenn dieſe Leute summi philosophi wären. Dies allein iſt der Punkt, worauf es hier ankommt.

Was Fichten betrifft, ſo findet man in der Abhandlung nur das Urtheil wiederholt und ausgeführt, was ich bereits vor 22 Jahren, in meinem Hauptwerke, über ihn abgegeben habe. So weit es hier zur Sprache kam, habe ich daſſelbe durch einen Fichten eigens gewidmeten ausführlichen Paragraphen motivirt, aus welchem genugſam hervorgeht, wie weit

er davon entfernt war, ein summus philosophus zu ſeyn: dennoch habe ich ihn als einen „Talent-Mann“ hoch über Hegeln geſtellt. Ueber dieſen allein habe ich, ohne Kommentar, mein unqualifizirtes Verdammungsurtheil in den entſchiedenſten Ausdrücken ergehen laſſen. Denn ihm geht, meiner Ueberzeugung nach, nicht nur alles Verdienſt um die Philoſophie ab; ſondern er hat auf dieſelbe, und dadurch auf die Deutſche Litteratur überhaupt, einen höchſt verderblichen, recht eigentlich verdummenden, man könnte ſagen peſtilenzialiſchen Einfluß gehabt, welchem daher, bei jeder Gelegenheit, auf das Nachdrücklichſte entgegen zu wirken, die Pflicht jedes ſelbſt zu denken und ſelbſt zu urtheilen Fähigen iſt. Denn ſchweigen wir, wer ſoll dann ſprechen? Nebſt Fichten alſo iſt es Hegel, auf den ſich der am Schluſſe des Urtheils mir ertheilte Verweis bezieht; ja, von ihm iſt, da er am ſchlimmſten weggekommen, vornehmlich die Rede, wenn die Königlich Däniſche Societät von recentioris aetatis summis philosophis ſpricht, gegen welche ich unanſtändigerweiſe es an ſchuldigem Reſpekt habe fehlen laſſen. Sie erklärt alſo öffentlich, von eben dem Richterſtuhl herab, von welchem ſie Arbeiten wie meine mit unqualifizirtem Tadel verwirft, dieſen Hegel für einen summus philosophus.

Wenn ein Bund zur Verherrlichung des Schlechten verſchworener Journalſchreiber, wenn beſoldete Profeſſoren der Hegelei, und ſchmachtende Privatdocenten, die es werden möchten, jenen ſehr gewöhnlichen Kopf, aber ungewöhnlichen Scharlatan, als den größten Philoſophen, den je die Welt beſeſſen, unermüdlich und mit beiſpielloſer Unverſchämtheit, in alle vier Winde ausſchreien; ſo iſt das keiner ernſten Berückſichtigung werth, um ſo weniger, als die plumpe Abſichtlichkeit dieſes elenden Treibens nachgerade ſelbſt dem wenig Geübten augenfällig werden muß. Wenn es aber ſo weit kommt, daß eine ausländiſche Akademie jenen Philoſophaſter als einen summus

philosophus in Schutz nehmen will, ja, ſich erlaubt, den Mann zu ſchmähen, der, redlich und unerſchrocken, dem falſchen, erſchlichenen, gekauften und zuſammengelogenen Ruhm mit dem Nachdruck ſich entgegenſtellt, der allein jenem frechen Anpreiſen und Aufdringen des Falſchen, Schlechten und Kopfverderbenden angemeſſen iſt; ſo wird die Sache ernſthaft: denn ein ſo beglaubigtes Urtheil könnte Unkundige zu großem und ſchädlichem Irrthum verleiten. Es muß daher neutraliſirt werden: und dies muß, da ich nicht die Autorität einer Akademie habe, durch Gründe und Belege geſchehen. Solche alſo will ich jetzt ſo deutlich und faßlich darlegen, daß ſie hoffentlich dienen werden, der Däniſchen Akademie den Horazianiſchen Rath

Qualem commendes, etiam atque etiam adspice, ne mox
Incutiant aliena tibi peccata pudorem,

für die Zukunft zu empfehlen.

Wenn ich nun zu dieſem Zwecke ſagte, die ſogenannte Philoſophie dieſes Hegels ſei eine koloſſale Myſtifikation, welche noch der Nachwelt das unerſchöpfliche Thema des Spottes über unſere Zeit liefern wird, eine alle Geiſteskräfte lähmende, alles wirkliche Denken erſtickende und, mittelſt des frevelhafteſten Mißbrauchs der Sprache, an deſſen Stelle den hohlſten, ſinnleerſten, gedankenloſeſten, mithin, wie der Erfolg beſtätigt, verdummendeſten Wortkram ſetzende Pſeudophiloſophie, welche, mit einem aus der Luft gegriffenen und abſurden Einfall zum Kern, ſowohl der Gründe als der Folgen entbehrt, d. h. durch nichts bewieſen wird, noch ſelbſt irgend etwas beweiſt oder erklärt, dabei noch, der Originalität ermangelnd, eine bloße Parodie des ſcholaſtiſchen Realismus und zugleich des Spinozismus, welches Monſtrum auch noch von der Kehrſeite das Chriſtenthum vorſtellen ſoll, alſo

πρόσθε λέων, ὄπιθεν δὲ δράκων, μέσση δὲ χίμαιρα,
(ora leonis erant, venter capra, cauda draconis),

ſo würde ich Recht haben. Wenn ich ferner ſagte, dieſer summus philosophus der Däniſchen Akademie habe Unſinn geſchmiert, wie kein Sterblicher je vor ihm, ſo daß, wer ſein geprieſenſtes Werk, die ſogenannte „Phänomenologie des Geiſtes"*), leſen könne, ohne daß ihm dabei zu Muthe würde, als wäre er im Tollhauſe, — hinein gehöre; ſo würde ich nicht minder Recht haben. Allein da ließe ich der Däniſchen Akademie den Ausweg, zu ſagen, die hohen Lehren jener Weisheit wären niedrigen Intelligenzen, wie meiner, nicht erreichbar, und was mir Unſinn ſcheine, wäre bodenloſer Tiefſinn. Da muß ich denn freilich nach einer feſtern Handhabe ſuchen, die nicht abgleiten kann, und den Gegner da in die Enge treiben, wo keine Hinterthüre vorhanden iſt. Demnach werde ich jetzt unwiderleglich beweiſen, daß dieſem summo philosopho der Däniſchen Akademie ſogar der gemeine Menſchenverſtand, ſo gemein er auch iſt, abging. Daß man aber auch ohne dieſen ein summus philosophus ſeyn könne, iſt eine Theſis, welche die Akademie nicht aufſtellen wird. Jenen Mangel aber werde ich durch drei verſchiedene Beiſpiele erhärten. Und dieſe werde ich entnehmen dem Buche, bei welchem er am allermeiſten ſich hätte beſinnen, ſich zuſammennehmen und überlegen ſollen, was er ſchrieb, nämlich aus ſeinem Studentenkompendio, betitelt „Encyklopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften", welches Buch ein Hegelianer die Bibel der Hegelianer genannt hat.

Daſelbſt alſo, in der Abtheilung „Phyſik", §. 293 (zweite Auflage, von 1827), handelt er vom ſpecifiſchen Gewichte, welches er ſpecifiſche Schwere nennt, und beſtreitet die Annahme, daß daſſelbe auf Verſchiedenheit der Poroſität beruhe, durch folgen-

*) Heißt eigentlich „Syſtem der Wiſſenſchaft", Bamberg 1807. In dieſer Originalausgabe muß man es leſen, da es in den operibus omnibus von dem edirenden assecla etwas glatt geleckt ſeyn ſoll.

des Argument: „Ein Beiſpiel vom exiſtirenden Specificiren „der Schwere iſt die Erſcheinung, daß ein auf ſeinem Unter„ſtützungspunkte gleichgewichtig ſchwebender Eiſenſtab, wie er „magnetiſirt wird, ſein Gleichgewicht verliert und ſich an „dem einen Pole jetzt ſchwerer zeigt als an dem andern. Hier „wird der eine Theil ſo inficirt, daß er, ohne ſein Volumen „zu verändern, ſchwerer wird; die Materie, deren Maſſe nicht „vermehrt worden, iſt ſomit ſpecifiſch ſchwerer geworden.“ — Hier macht alſo der summus philosophus der Däniſchen Akademie folgenden Schluß: „Wenn ein in ſeinem Schwerpunkt unterſtützter Stab nachmals auf einer Seite ſchwerer wird; ſo ſenkt er ſich nach dieſer Seite: nun aber ſenkt ein Eiſenſtab, nachdem er magnetiſirt worden, ſich nach einer Seite: alſo iſt er daſelbſt ſchwerer geworden.“ Ein würdiges Analogon zu dem Schluß: „Alle Gänſe haben zwei Beine, Du haſt zwei Beine, alſo biſt Du eine Gans.“ Denn in kategoriſche Form gebracht, lautet der Hegel'ſche Syllogismus: „Alles was auf einer Seite ſchwerer wird, ſenkt ſich nach der Seite: dieſer magnetiſirte Stab ſenkt ſich nach einer Seite: alſo iſt er daſelbſt ſchwerer geworden.“ Das iſt die Syllogiſtik dieſes summi philosophi und Reformators der Logik, dem man leider vergeſſen hat beizubringen, daß e meris affirmativis in secunda figura nihil sequitur. Im Ernſt aber iſt es die angeborene Logik, welche jedem geſunden und geraden Verſtande dergleichen Schlüſſe unmöglich macht, und deren Abweſenheit das Wort Unverſtand bezeichnet. Wie ſehr ein Lehrbuch, welches Argumentationen dieſer Art enthält und vom Schwererwerden der Körper ohne Vermehrung ihrer Maſſe redet, geeignet iſt, den geraden Verſtand der jungen Leute ſchief und krumm zu biegen, bedarf keiner Auseinanderſetzung. — Welches das Erſte war.

Das zweite Beiſpiel vom Mangel des gemeinen Menſchenverſtandes in dem summo philosopho der Däniſchen Akademie

beurkundet der §. 269 desselben Haupt- und Lehrwerks, in dem Satz: „Zunächst widerspricht die Gravitation unmittelbar dem „Gesetze der Trägheit, denn vermöge jener strebt die Materie „aus sich selbst zur andern hin.“ — Wie?! nicht zu begreifen, daß es dem Gesetze der Trägheit so wenig zuwiderläuft, daß ein Körper von einem andern angezogen, als daß er von ihm gestoßen wird?! Im einen wie im andern Fall ist es ja der Hinzutritt einer äußern Ursache, welcher die bis dahin bestehende Ruhe oder Bewegung aufhebt oder verändert; und zwar so, daß, beim Anziehen wie beim Stoßen, Wirkung und Gegenwirkung einander gleich sind. — Und eine solche Albernheit so dummdreist hinzuschreiben! Und dies in ein Lehrbuch für Studenten, die dadurch an den ersten Grundbegriffen der Naturlehre, die keinem Gelehrten fremd bleiben dürfen, gänzlich und vielleicht auf immer irre gemacht werden. Freilich, je unverdienter der Ruhm, desto dreister macht er. — Dem, der denken kann (welches nicht der Fall unsers summi philosophi war, der bloß „den Gedanken“ stets im Munde führte, wie die Wirthshäuser den Fürsten, der nie bei ihnen einkehrt, im Schilde), ist es nicht erklärlicher, daß ein Körper den andern fortstößt, als daß er ihn anzieht; da dem Einen wie dem Andern unerklärte Naturkräfte, wie solche jede Kausalerklärung zur Voraussetzung hat, zum Grunde liegen. Will man daher sagen, daß ein Körper, der von einem andern, vermöge der Gravitation, angezogen wird, „aus sich selbst“ zu ihm hinstrebt; so muß man auch sagen, daß der gestoßene Körper „aus sich selbst“ vor dem stoßenden flieht, und wie im Einen so im Andern das Gesetz der Trägheit aufgehoben sehen. Das Gesetz der Trägheit fließt unmittelbar aus dem der Kausalität, ja, ist eigentlich nur dessen Kehrseite: „jede Veränderung wird durch eine Ursache herbeigeführt“, sagt das Gesetz der Kausalität: „wo keine Ursache hinzukommt, tritt keine Veränderung ein“,

ſagt das Geſetz der Trägheit. Daher würde eine Thatſache, die dem Geſetz der Trägheit widerſpräche, geradezu auch dem der Kauſalität, d. h. dem a priori Gewiſſen, widerſprechen und uns eine Wirkung ohne Urſache zeigen: welches anzunehmen der Kern alles Unverſtandes iſt. — Welches das Zweite war.

Die dritte Probe der eben genannten angeborenen Eigenſchaft legt der summus philosophus der Däniſchen Akademie im §. 298 deſſelben Meiſterwerkes ab, woſelbſt er, gegen die Erklärung der Elaſticität durch Poren polemiſirend, ſagt: „Wenn „zwar ſonſt in Abſtracto zugegeben wird, daß die Materie ver„gänglich, nicht abſolut ſei, ſo wird ſich doch in der Anwen„dung dagegen geſträubt, — — — — — — —; ſo daß in „der That die Materie als abſolut-ſelbſtſtändig, ewig, „angenommen wird. Dieſer Irrthum wird durch den allge„meinen Irrthum des Verſtandes eingeführt, daß u. ſ. w.“ — Welcher Dummkopf hat je zugegeben, daß die Materie vergänglich ſei? Und welcher nennt das Gegentheil einen Irrthum? — Daß die Materie beharrt, d. h. daß ſie nicht, gleich allem Andern, entſteht und vergeht, ſondern, unzerſtörbar wie unentſtanden, alle Zeit hindurch iſt und bleibt, daher ihr Quantum weder vermehrt noch vermindert werden kann; dies iſt eine Erkenntniß a priori, ſo feſt und ſicher wie irgend eine mathematiſche. Ein Entſtehen und Vergehen von Materie auch nur vorzuſtellen, iſt uns ſchlechterdings unmöglich: weil die Form unſers Verſtandes es nicht zuläßt. Dies leugnen, dies für einen Irrthum erklären, heißt daher allem Verſtande geradezu entſagen. — Welches alſo das Dritte war. — Selbſt das Prädikat abſolut kann mit Fug und Recht der Materie beigelegt werden, indem es beſagt, daß ihr Daſeyn ganz außerhalb des Gebietes der Kauſalität liegt, und nicht mit eingeht in die endloſe Kette von Urſachen und Wirkungen, als welche nur

ihre Accidenzien, Zuſtände, Formen betrifft und unter einander verbindet: auf dieſe, auf die an der Materie vorgehenden Veränderungen allein, erſtreckt ſich das Geſetz der Kauſalität, mit ſeinem Entſtehen und Vergehen, nicht auf die Materie. Ja, jenes Prädikat abſolut hat an der Materie ſeinen alleinigen Beleg, dadurch es Realität erhält und zuläſſig iſt, außerdem es ein Prädikat, für welches gar kein Subjekt zu finden, mithin ein aus der Luft gegriffener, durch nichts zu realiſirender Begriff ſeyn würde, nichts weiter als ein wohl aufgeblaſener Spielball der Spaaßphiloſophen. — Beiläufig legt obiger Ausſpruch dieſes Hegels recht naiv an den Tag, welcher Altenweiber- und Rocken-Philoſophie ſo ein ſublimer, hyper-transſcendenter, aerobatiſcher und bodenlos tiefer Philoſoph eigentlich, in ſeinem Herzen, kindlich zugethan iſt und welche Sätze er nie ſich hat beigehen laſſen in Frage zu ziehen.

Alſo der summus philosophus der Däniſchen Akademie lehrt ausdrücklich: daß Körper ohne Vermehrung ihrer Maſſe ſchwerer werden können, und daß dies namentlich der Fall ſei bei einem magnetiſirten Eiſenſtabe; desgleichen, daß die Gravitation dem Geſetze der Trägheit widerſpreche; endlich auch, daß die Materie vergänglich ſei. Dieſe drei Beiſpiele werden wohl genügen, zu zeigen was ſein lang hervorguckt, ſobald die dichte Hülle des aller Menſchenvernunft Hohn ſprechenden, unſinnigen Gallimathias, in welche gewickelt der summus philosophus einherzuſchreiten und dem geiſtigen Pöbel zu imponiren pflegt, ein Mal eine Oeffnung läßt. Man ſagt: ex ungue leonem: aber ich muß, decenter oder indecenter, ſagen: ex aure asinum. — Uebrigens mag jetzt aus den drei hier vorgelegten speciminibus philosophiae Hegelianae der Gerechte und Unparteiiſche beurtheilen, wer eigentlich indecenter commemoravit: der, welcher einen ſolchen Abſurditätenlehrer ohne Umſtände einen Scharlatan nannte, oder der, wel-

cher ex cathedra academica dekretirte, er ſei ein summus philosophus?

Noch habe ich hinzuzufügen, daß ich aus einer ſo reichen Auswahl von Abſurditäten jeder Art, wie die Werke des summi philosophi darbieten, den drei eben präſentirten deshalb den Vorzug gegeben habe, weil bei ihrem Gegenſtand es ſich einerſeits nicht handelt um ſchwierige, vielleicht unlösbare, philoſophiſche Probleme, die demnach eine Verſchiedenheit der Anſicht zulaſſen; und andererſeits nicht um ſpecielle phyſikaliſche Wahrheiten, welche genauere empiriſche Kenntniſſe vorausſetzen; ſondern es ſich hier handelt um Einſichten a priori, d. h. um Probleme, die Jeder durch bloßes Nachdenken löſen kann: daher eben ein verkehrtes Urtheil in Dingen dieſer Art ein entſchiedenes und unleugbares Zeichen ganz ungewöhnlichen Unverſtandes iſt, das dreiſte Aufſtellen ſolcher Unſinnslehren aber in einem Lehrbuch für Studenten uns ſehen läßt, welche Frechheit ſich eines gemeinen Kopfes bemächtigt, wenn man ihn als einen großen Geiſt ausſchreit. Daher dies zu thun ein Mittel iſt, welches kein Zweck rechtfertigen kann. Mit den drei hier dargelegten speciminibus in physicis halte man zuſammen die Stelle im §. 98 deſſelben Meiſterwerks, welche anhebt, „indem ferner der Repulſivkraft" — und ſehe, mit welcher unendlichen Vornehmigkeit dieſer Sünder herabblickt auf Newtons allgemeine Attraktion und Kants metaphyſiſche Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft. Wer Geduld hat, leſe nun noch die §§. 40 bis 62, wo der summus philosophus eine verdrehte Darſtellung der Kantiſchen Philoſophie giebt und nun, unfähig die Größe der Verdienſte Kants zu ermeſſen, auch von der Natur zu niedrig geſtellt, um ſich an der ſo unausſprechlich ſeltenen Erſcheinung eines wahrhaft großen Geiſtes freuen zu können, ſtatt deſſen, von der Höhe ſelbſtbewußter, unendlicher Ueberlegenheit vornehm herabblickt auf dieſen großen, großen Mann,

als auf einen, den er hundert Mal überſieht und in deſſen ſchwachen, ſchülerhaften Verſuchen er, mit kalter Geringſchätzung, halb ironiſch, halb mitleidig, die Fehler und Mißgriffe, zur Belehrung ſeiner Schüler, nachweiſt. Auch §. 254 gehört dahin. Dieſe Vornehmthuerei gegen ächte Verdienſte iſt freilich ein bekannter Kunſtgriff aller Scharlatane zu Fuß und zu Pferde, verfehlt jedoch, Schwachköpfen gegenüber, nicht leicht ihre Wirkung. Daher eben auch nächſt der Unſinnsſchmiererei die Vornehmthuerei der Hauptkniff auch dieſes Scharlatans war, ſo daß er, bei jeder Gelegenheit, nicht bloß auf fremde Philoſopheme, ſondern auch auf jede Wiſſenſchaft und ihre Methode, auf Alles was der menſchliche Geiſt, im Laufe der Jahrhunderte, durch Scharfſinn, Mühe und Fleiß ſich erworben hat, vornehm, faſtidiös, ſchnöde und höhniſch herabblickt von der Höhe ſeines Wortgebäudes, und dadurch auch wirklich von der in ſeinem Abrakadabra verſchloſſenen Weisheit eine hohe Meinung beim Deutſchen Publiko erregt hat, als welches eben denkt:

Sie ſehen ſtolz und unzufrieden aus:
Sie ſcheinen mir aus einem edlen Haus.

Urtheilen aus eigenen Mitteln iſt das Vorrecht Weniger: die Uebrigen leitet Autorität und Beiſpiel. Sie ſehen mit fremden Augen und hören mit fremden Ohren. Daher iſt es gar leicht, zu denken, wie jetzt alle Welt denkt; aber zu denken, wie alle Welt über dreißig Jahre denken wird, iſt nicht Jedermanns Sache. Wer nun alſo, an die Estime sur parole gewöhnt, die Verehrungswürdigkeit eines Schriftſtellers auf Kredit angenommen hat, ſolche aber nachher auch bei Andern geltend machen will, kann leicht in die Lage Deſſen gerathen, der einen ſchlechten Wechſel diskontirt hat, welchen er, als er ihn honorirt zu ſehen erwartet, mit bitterm Proteſt zurückerhält, und ſich die Lehre geben muß, ein ander Mal die Firma des Ausſtellers und die

der Indoſſanten beſſer zu prüfen. Ich müßte meine aufrichtige Ueberzeugung verleugnen, wenn ich nicht annähme, daß auf den Ehrentitel eines summi philosophi, welchen die Däniſche Akademie in Bezug auf jenen Papier-Zeit- und Kopf-Verderber gebraucht hat, das in Deutſchland über denſelben künſtlich veranſtaltete Lobgeſchrei, nebſt der großen Anzahl ſeiner Parteigänger überwiegenden Einfluß gehabt hat. Deshalb ſcheint es mir zweckmäßig, der Königlich Däniſchen Societät die ſchöne Stelle in Erinnerung zu bringen, mit welcher ein wirklicher summus philosophus, Locke (dem es zur Ehre gereicht, von Fichten der ſchlechteſte aller Philoſophen genannt zu ſeyn), das vorletzte Kapitel ſeines berühmten Meiſterwerkes ſchließt, und die ich hier, zu Gunſten des Deutſchen Leſers, Deutſch wiedergeben will:

„So groß auch der Lärm iſt, der in der Welt über Irrthümer und Meinungen gemacht wird; ſo muß ich doch der Menſchheit die Gerechtigkeit widerfahren laſſen, zu ſagen, daß nicht ſo Viele, als man gewöhnlich annimmt, in Irrthümern und falſchen Meinungen befangen ſind. Nicht daß ich dächte, ſie erkennten die Wahrheit; ſondern weil ſie hinſichtlich jener Lehren, mit welchen ſie ſich und Andern ſo viel zu ſchaffen machen, in der That gar keine Meinungen und Gedanken haben. Denn wenn Jemand den größten Theil aller Parteigänger der meiſten Sekten auf der Welt ein wenig katechiſirte; ſo würde er nicht finden, daß ſie hinſichtlich der Dinge, für die ſie ſo gewaltig eifern, irgend eine Meinung ſelbſt hegten, und noch weniger würde er Urſache finden, zu glauben, daß ſie eine ſolche in Folge einer Prüfung der Gründe und eines Anſcheins der Wahrheit angenommen hätten. Sondern ſie ſind entſchloſſen, der Partei, für welche Erziehung oder Intereſſe ſie geworben haben, feſt anzuhängen, und legen, gleich dem gemeinen Soldaten im Heere, ihren Muth und Eifer an den Tag, der

Lenkung ihrer Führer gemäß, ohne die Sache, für welche ſie ſtreiten, jemals zu prüfen, oder auch ſelbſt nur zu kennen. Wenn der Lebenswandel eines Menſchen anzeigt, daß er auf die Religion keine ernſtliche Rückſicht nimmt; warum ſollen wir denn glauben, daß er über die Satzungen der Kirche ſich den Kopf zerbrechen und ſich anſtrengen werde, die Gründe dieſer oder jener Lehre zu prüfen? Ihm genügt es, daß er, ſeinen Lenkern gehorſam, Hand und Zunge ſtets bereit habe zur Unterſtützung der gemeinſamen Sache, um dadurch ſich denen zu bewähren, welche ihm Anſehen, Beförderung und Protektion, in der Geſellſchaft, der er angehört, ertheilen können. So werden Menſchen Bekenner und Vorkämpfer von Meinungen, von welchen ſie nie ſich überzeugt, deren Proſelyten ſie nie geworden, ja, die niemals ihnen auch nur im Kopf herumgegangen ſind. Obwohl man alſo nicht ſagen kann, daß die Zahl der unwahrſcheinlichen und irrigen Meinungen in der Welt kleiner ſei, als ſie vorliegt; ſo iſt doch gewiß, daß denſelben Wenigere wirklich anhängen und ſie fälſchlich für Wahrheiten halten, als man ſich vorzuſtellen pflegt."

Wohl hat Locke Recht: wer gute Löhnung giebt, findet jeder Zeit eine Armee, und ſollte auch ſeine Sache die ſchlechteſte auf der Welt ſeyn. Durch tüchtige Subſidien kann man, ſo gut wie einen ſchlechten Prätendenten, auch einen ſchlechten Philoſophen eine Weile oben auf erhalten. Jedoch hat Locke hier noch eine ganze Klaſſe der Anhänger irriger Meinungen und Verbreiter falſchen Ruhmes unberückſichtigt gelaſſen, und zwar die, welche den rechten Troß, das Gros de l'armée derſelben ausmacht: ich meine die Zahl Derer, welche nicht prätendiren, z. B. Profeſſoren der Hegelei zu werden, oder ſonſtige Pfründen zu genießen, ſondern als reine Gimpel (gulls), im Gefühl der völligen Impotenz ihrer Urtheilskraft, Denen, die ihnen zu imponiren verſtehen, nachſchwätzen, wo ſie Zulauf ſehen,

ſich anſchließen und mittrollen, und wo ſie Lärm hören, mitſchreien. Um nun die von Locke ertheilte Erklärung eines zu allen Zeiten ſich wiederholenden Phänomens auch von dieſer Seite zu ergänzen, will ich eine Stelle aus meinem Spaniſchen Favoritautor mittheilen, welche, da ſie durchaus beluſtigend iſt und eine Probe aus einem vortrefflichen, in Deutſchland ſo gut wie unbekannten Buche giebt, dem Leſer jedenfalls willkommen ſeyn wird. Beſonders aber ſoll dieſe Stelle vielen jungen und alten Gecken in Deutſchland zum Spiegel dienen, welche, im ſtillen, aber tiefen Bewußtſeyn ihres geiſtigen Unvermögens, den Schalken das Lob des Hegels nachſingen und in den nichtsſagenden oder gar nonſenſikaliſchen Ausſprüchen dieſes philoſophiſchen Scharlatans wundertiefe Weisheit zu finden affektiren. Exempla sunt odiosa: daher ich ihnen, nur in abstracto genommen, die Lektion widme, daß man durch nichts ſich ſo tief intellektuell herabſetzt, wie durch das Bewundern und Preiſen des Schlechten. Denn Helvetius ſagt mit Recht: le degré d'esprit nécessaire pour nous plaire, est une mesure assez exacte du degré d'esprit que nous avons. Viel eher iſt das Verkennen des Guten auf eine Weile zu entſchuldigen: denn das Vortrefflichſte in jeder Gattung tritt, vermöge ſeiner Urſprünglichkeit, ſo neu und fremd an uns heran, daß, um es auf den erſten Blick zu erkennen, nicht nur Verſtand, ſondern auch große Bildung in der Gattung deſſelben erfordert wird: daher es, in der Regel, eine ſpäte und um ſo ſpätere Anerkennung findet, als es höherer Gattung iſt, und die wirklichen Erleuchter der Menſchheit das Schickſal der Fixſterne theilen, deren Licht viele Jahre braucht, ehe es bis zum Geſichtskreiſe der Menſchen herabgelangt. Hingegen Verehrung des Schlechten, Falſchen, Geiſtloſen, oder gar Abſurden, ja, Unſinnigen, läßt keine Entſchuldigung zu; ſondern man beweiſt dadurch unwiderruflich, daß man ein Tropf iſt und folglich es bis ans Ende

ſeiner Tage bleiben wird: denn Verſtand wird nicht erlernt. — Andererſeits aber bin ich, indem ich, auf erhaltene Provokation, die Hegelei, dieſe Peſt der deutſchen Litteratur, ein Mal nach Verdienſt behandele, des Dankes der Redlichen und Einſichtigen, die es noch geben mag, gewiß. Denn ſie werden ganz der Meinung ſeyn, welche Voltaire und Goethe, in auffallender Uebereinſtimmung, ſo ausdrücken: „La faveur prodiguée aux mauvais ouvrages est aussi contraire aux progrès de l'esprit que le déchainement contre les bons." (Lettre à la Duchesse du Maine.) „Der eigentliche Obſkurantismus iſt nicht, daß man die Ausbreitung des Wahren, Klaren, Nützlichen hindert, ſondern daß man das Falſche in Cours bringt." (Nachlaß, Bd. 9, S. 54.) Welche Zeit aber hätte ein ſo planmäßiges und gewaltſames in Cours bringen des ganz Schlechten erlebt, wie dieſe letzten zwanzig Jahre in Deutſchland? Welche andere hätte eine ähnliche Apotheoſe des Unſinns und Aberwitzes aufzuweiſen? Für welche andere ſcheint Schillers Vers

Ich ſah des Ruhmes heil'ge Kränze
Auf der gemeinen Stirn entweiht,

ſo prophetiſch beſtimmt geweſen? Daher eben iſt die Spaniſche Rhapſodie, welche ich, zum heitern Schluß dieſer Vorrede, mittheilen will, ſo wundervoll zeitgemäß, daß der Verdacht entſtehen könnte, ſie ſei 1840 und nicht 1640 abgefaßt: dieſerhalb diene zur Nachricht, daß ich ſie treu überſetze aus dem Criticon de Baltazar Gracian, P. III, Crisi 4, p. 285 des erſten Bandes der erſten Antwerpener Quartausgabe der Obras de Lorenzo Gracian, von 1702.

«———Der Führer und Entzifferer unſerer beiden Reiſenden*)

*) Sie ſind Kritilo, der Vater, und Andrenio, der Sohn. Der Entzifferer iſt der Desengaño, d. h. die Enttäuſchung: er iſt der zweite Sohn der Wahrheit, deren Erſtgeborener der Haß iſt: veritas odium parit.

fand aber unter allen die Seiler allein zu loben: weil ſie in umgekehrter Richtung aller Uebrigen gehen. —

Als ſie nun angelangt waren, wurde ihre Aufmerkſamkeit durch das Gehör erregt. Nachdem ſie ſich nach allen Seiten umgeſehen, erblickten ſie, auf einer gemeinen Bretterbühne, einen tüchtigen Schwadronör, umringt von einem großen Mühlrade Volks, welches hier eben gemahlen und bearbeitet wurde. Er hielt ſie als ſeine Gefangenen feſt, bei den Ohren angekettet; wiewohl nicht mit der goldenen Kette des Thebaners*), ſondern mit einem eiſernen Zaum. Dieſer Kerl alſo bot, mit gewaltigem Maulwerk, welches dazu unerläßlich iſt, Wunderdinge zur Schau aus. „Nunmehro, meine Herren", ſagte er, „will ich Ihnen ein geflügeltes Wunder, welches dabei ein Wunder an Verſtand iſt, vorzeigen. Es freut mich, daß ich mit Perſonen von Einſicht, mit ganzen Leuten zu thun habe: jedoch muß ich bemerken, daß wenn etwan Jemand unter Ihnen eben nicht mit einem ganz außerordentlichen Verſtande begabt ſeyn ſollte, er ſich jetzt nur gleich entfernen kann, da die hohen und ſubtilen Dinge, welche nunmehr vorkommen werden, ihm nicht verſtändlich ſeyn können. Alſo aufgepaßt, meine Herren von Einſicht und Verſtand! Es wird nunmehro der Adler des Jupiters auftreten, welcher redet und argumentirt, wie es ſich für einen ſolchen ſchickt, ſcherzt wie ein Zoylus und ſtichelt wie ein Ariſtarch. Kein Wort wird aus ſeinem Munde gehen, welches nicht ein Myſterium in ſich ſchlöſſe, nicht einen witzigen Gedanken, mit hundert Anſpielungen auf hundert Dinge enthielte. Alles was er ſagt, werden Sentenzen

*) Er meint den Herkules, von welchem er P. II, cr. 2, p. 133 (wie auch in der Agudeza y arte, Disc. 19; und gleichfalls im Discreto, p. 398) ſagt, daß von ſeiner Zunge Kettchen ausgegangen wären, welche die Uebrigen an den Ohren gefeſſelt hielten. Er verwechſelt ihn jedoch (durch ein Emblem des Alciatus verleitet) mit dem Merkur, welcher, als Gott der Beredſamkeit, ſo abgebildet wurde.

von der erhabenſten Tiefe*) ſeyn.“ — „Das wird“, ſagte Kritilo, „ohne Zweifel irgend ein Reicher oder Mächtiger ſeyn: denn wäre er arm, würde Alles, was er ſagte, nichts taugen. Mit einer ſilbernen Stimme ſingt ſich's gut, und mit einem goldenen Schnabel redet ſich's noch ſchöner.“ — „Wohlan!“ fuhr der Scharlatan fort, „mögen ſich nunmehr die Herren empfehlen, welche nicht ſelbſt Adler an Verſtand ſind: denn für ſie iſt hier jetzt nichts zu holen.“ — Was iſt das? Keiner geht fort? Keiner rührt ſich? — Die Sache war, daß Keiner ſich zu der Einſicht, daß er ohne Einſicht ſei, bekannte, vielmehr Alle ſich für ſehr einſichtig hielten, ihren Verſtand ungemein eſtimirten und eine hohe Meinung von ſich hegten. Jetzt zog er an einem groben Zaum, und es erſchien — das dümmſte der Thiere: denn auch es nur zu nennen iſt beleidigend. „Hier ſehen Sie“, ſchrie der Betrüger, „einen Adler, einen Adler an allen glänzenden Eigenſchaften, am Denken und am Reden. Daß ſich nur Keiner beigehen laſſe, das Gegentheil zu ſagen: denn da würde er ſeinem Verſtande ſchlechte Ehre machen.“ — „Beim Himmel“, rief Einer, „ich ſehe ſeine Flügel: o, wie großartig ſie ſind!“ — „Und ich“, ſagte ein Anderer, „kann die Federn darauf zählen: ach, wie ſie ſo fein ſind!“ — „Ihr ſeht es wohl nicht?“ ſprach Einer zu ſeinem Nachbarn. „Ich nicht?!“ ſchrie dieſer, „ei, und wie deutlich!“ Aber ein redlicher und verſtändiger Mann ſagte zu ſeinem Nachbarn: „So wahr ich ein ehrlicher Mann bin, ich ſehe nicht, daß da ein Adler ſei, noch daß er Federn habe, wohl aber vier lahme Beine und einen ganz reſpektabeln Zagel (Schwanz).“ — „St! St!“ erwiderte ein Freund, „ſagt das nicht, Ihr richtet Euch zu Grunde: ſie werden

*) Ausdruck Hegels in der Hegelzeitung, vulgo Jahrbücher der wiſſenſchaftlichen Litteratur, 1827, Nr. 7. Das Original hat bloß: profundidades y sentencias.

meynen, Ihr wäret ein großer et cetera. Ihr höret ja was wir Andern ſagen und thun: alſo folgt dem Strom.“ — „Ich ſchwöre bei allen Heiligen“, ſagte ein anderer ebenfalls ehrlicher Mann, „daß das nicht nur kein Adler iſt, ſondern ſogar ſein Antipode: ich ſage, es iſt ein großer et cetera.“ — „Schweig doch, ſchweig!“ ſagte, ihn mit dem Ellenbogen ſtoßend, ſein Freund, „willſt du von Allen ausgelacht werden? Du darfſt nicht anders ſagen, als daß es ein Adler ſei, dächteſt du auch ganz das Gegentheil: ſo machen wir's ja Alle.“ — „Bemerken Sie nicht“, ſchrie der Scharlatan, „die Feinheiten, welche er vorbringt? Wer die nicht faßte und fühlte, müßte von allem Genie entblößt ſeyn.“ Auf der Stelle ſprang ein Backalaureus hervor ausrufend: „Wie herrlich! Welche große Gedanken! Das Vortrefflichſte der Welt! Welche Sentenzen! Laßt ſie mich aufſchreiben! Es wäre ewig Schade, wenn auch nur ein Jota davon verloren gienge: (und nach ſeinem Hinſcheiden werde ich meine Hefte ediren.“)*) — In dieſem Augenblick erhob das Wunderthier jenen ſeinen ohrzerreißenden Geſang, der eine ganze Rathsverſammlung aus der Faſſung bringen kann, und begleitete ihn mit einem ſolchen Strom von Ungebührlichkeiten, daß Alle verdutzt daſtanden, einander anſehend. „Aufgeſchaut, aufgeſchaut, meine geſcheuten**) Leute“, rief eilig der verſchmitzte Betrüger, „aufgeſchaut und auf den Fußſpitzen geſtanden! Das nenne ich reden! Giebt es einen zweiten Apollo wie dieſen? Was dünkt euch von der Zartheit ſeiner Gedanken, von der Beredſamkeit ſeiner Sprache? Giebt es auf der Welt einen größern Verſtand?“—

*) Lectio spuria, uncis inclusa.

**) Man ſoll ſchreiben „Geſcheut“ und nicht „Geſcheidt“: der Etymologie des Worts liegt der Gedanke zum Grunde, welchen Chamfort ſehr artig ſo ausdrückt: l'écriture a dit que le commencement de la sagesse était la crainte de Dieu; moi, je crois que c'est la crainte des hommes.

Die Umſtehenden blickten einander an: aber keiner wagte zu muckſen, noch zu äußern was er dachte und was eben die Wahrheit war, um nur nicht für einen Dummkopf gehalten zu werden: vielmehr brachen Alle mit Einer Stimme in Lob und Beifall aus. „Ach, dieſer Schnabel", rief eine lächerliche Schwätzerin, „reißt mich ganz hin: den ganzen Tag könnte ich ihm zuhören." — „Und mich ſoll der Teufel holen", ſprach fein leiſe ein Geſcheuter, „wenn es nicht ein Eſel iſt und aller Orten bleibt: werde mich jedoch hüten, dergleichen zu ſagen." — „Bei meiner Treue", ſagte ein Anderer, „das war ja keine Rede, ſondern ein Eſelgeſchrei: aber Wehe dem, der ſo etwas ſagen wollte! Das geht jetzt ſo in der Welt: der Maulwurf gilt für einen Luchs, der Froſch für einen Kanarienvogel, die Henne für einen Löwen, die Grille für einen Stieglitz, der Eſel für einen Adler. Was iſt denn mir am Gegentheil gelegen? Meine Gedanken habe ich für mich, rede dabei wie Alle, und laßt uns leben! Das iſt's, worauf es ankommt."

Kritilo war aufs Aeußerſte gebracht, ſolche Gemeinheit von der einen und ſolche Verſchmitztheit von der andern Seite ſehen zu müſſen. „Kann die Narrheit ſich ſo der Köpfe bemeiſtern?" dachte er. Aber der Spitzbube von Aufſchneider lachte unter dem Schatten ſeiner großen Naſe über Alle, und ſprach, wie in der Komödie bei Seite, triumphirend zu ſich ſelbſt: „Habe ich ſie dir alle zum Beſten? Könnte eine Kupplerin mehr leiſten?" und von Neuem gab er ihnen hundert Abgeſchmacktheiten zu verdauen, wobei er abermals rief: „Daß nur Keiner ſage, es ſei nicht ſo: ſonſt ſtämpelt er ſich zum Dummkopf." Dadurch ſtieg nun jener niederträchtige Beifall immer höher: auch Andrenio machte es ſchon wie Alle. — Aber Kritilo, der es nicht länger aushalten konnte, wollte platzen. Er wandte ſich zu ſeinem verſtummten Entzifferer mit den Worten: „wie lange ſoll dieſer Menſch unſere Geduld mißbrauchen, und wie

lange willſt du ſchweigen? Geht doch die Unverſchämtheit und Gemeinheit über alle Gränzen!“ — Worauf Jener: „Habe nur Geduld, bis die Zeit es ausſagt: die wird ſchon, wie ſie immer thut, die Wahrheit nachholen. Warte nur, daß das Ungethüm uns das Schwanztheil zukehre, und dann wirſt du eben Die, welche es jetzt bewundern, es verwünſchen hören.“ Und genau ſo fiel es aus, als der Betrüger ſeinen Diphthong von Adler und Eſel (ſo erlogen jener, wie richtig dieſer) wieder hineinzog. Im ſelben Augenblick fing Einer und der Andere an, mit der Sprache herauszurücken: „Bei meiner Treue“, ſagte der Eine, „das war ja kein Genie, ſondern ein Eſel.“ — „Was für Narren wir geweſen ſind!“ rief ein Anderer: und ſo machten ſie ſich gegenſeitig Muth, bis es hieß: „Hat man je eine ähnliche Betrügerei geſehen? Er hat wahrhaftig nicht ein einziges Wort geſprochen, woran etwas geweſen wäre, und wir klatſchten ihm Beifall. Kurzum, es war ein Eſel, und wir verdienen geſaumſattelt zu werden.“

Aber eben jetzt trat von Neuem der Scharlatan hervor, ein anderes und größeres Wunder verheißend: „Nunmehro“, ſagte er, „werde ich Ihnen wirklich nichts Geringeres vorführen, als einen weltberühmten Rieſen, neben welchem Enceladus und Typhoeus ſich gar nicht ſehen laſſen dürften. Ich muß jedoch zugleich erwähnen, daß, wer ihm ‚Rieſe!‘ zurufen wird, dadurch ſein Glück macht: denn dem wird er zu großen Ehren verhelfen, wird Reichthümer auf ihn häufen, tauſende, ja zehntauſende von Piaſtern Einkünfte, dazu Würde, Amt und Stelle. Hingegen Wehe Dem, der keinen Rieſen in ihm erkennt: nicht nur wird er keine Gnadenbezeugung erreichen, ſondern ihn werden Blitz und Strafe erreichen. Aufgeſchaut, die ganze Welt! Nun kommt er, nun zeigt er ſich, o wie er emporragt!“ — Eine Gardine ging auf und es erſchien ein Männchen, welches, auf einen Hebe-Krahn geſtellt, nicht mehr ſichtbar geweſen

wäre, groß wie vom Ellenbogen bis zur Hand, ein Nichts, ein Pygmäe in jeder Hinſicht, im Weſen und Thun. „Nun, was macht ihr? Warum ſchreiet ihr nicht? Warum applaudirt ihr nicht? Erhebet Eure Stimme, Redner! Singet, Dichter! Schreibt, Genies! Euer Chorus ſei: der berühmte, der außerordentliche, der große Mann!“ — Alle ſtanden erſtarrt und fragten einander mit den Augen: „Was hat Der von einem Rieſen? Welchen Zug eines Helden ſeht ihr an ihm?“ — Aber ſchon fing der Haufen der Schmeichler lauter und immer lauter zu ſchreien an: „Ja, ja! der Rieſe, der Rieſe! der erſte Mann der Welt! Welch ein großer Fürſt war jener! Welch ein tapfrer Marſchall dieſer! Welch ein trefflicher Miniſter der und der!“ Sogleich regnete es Dublonen über ſie. Da ſchrieben die Autoren! ſchon nicht mehr Geſchichte, ſondern Panegyriken. Die Dichter, ſogar Pedro Mateo*) ſelbſt, nagten an den Nägeln, um zu Brode zu gelangen. Und Niemand war da, der es gewagt hätte, das Gegentheil zu ſagen. Vielmehr ſchrien Alle um die Wette: „Der Rieſe! der große, der allergrößte Rieſe!“ Denn Jeder hoffte ein Amt, eine Pfründe. Im Stillen und innerlich ſagten ſie freilich: „Wie tapfer ich lüge! Er iſt noch immer nicht gewachſen, ſondern bleibt ein Zwerg. Aber was ſoll ich machen? Geht ihr hin und ſagt was ihr denkt: dann ſeht zu, was euch das einbringen wird. Hingegen wie ich es mache, habe ich Bekleidung und Eſſen und Trinken, und kann glänzen und werde ein großer Mann. Mag er daher ſeyn was er will: er ſoll, der ganzen Welt zum Trotz, ein Rieſe ſeyn.“ — Andrenio fing an, dem Strome zu folgen und ſchrie auch: „Der Rieſe, der Rieſe, der ungeheure Rieſe!“ Und augenblicklich regnete es Geſchenke und Dublonen über ihn: da rief er aus: „Das, das iſt Lebensweisheit!“ Aber Kritilo ſtand da, und wollte außer ſich ge-

*) Er hat Heinrich IV. beſungen: ſiehe Criticon, P. III, Cris. 12, p. 376.

rathen: „Ich berſte, wenn ich nicht rede“, ſagte er. „Rede nicht“, ſprach der Entzifferer, „und renne nicht in dein Verderben. Warte nur, daß dieſer Rieſe uns den Rücken kehre, und du wirſt ſehen wie es geht.“ So traf es ein: denn ſobald Jener ſeine Rieſenrolle ausgeſpielt hatte und nun ſich zurückzog in die Leichentüchergarderobe, da hoben Alle an: „Welche Pinſel ſind wir doch geweſen! das war ja kein Rieſe, ſondern ein Pygmäe, an dem nichts, und der zu nichts war“, und fragten ſich unter einander, wie es nur möglich geweſen. Kritilo aber ſprach: „Welch ein Unterſchied iſt es doch, ob man von Einem bei ſeinem Leben oder nach dem Tode redet. Wie ändert die Abweſenheit die Sprache: wie groß iſt doch die Entfernung zwiſchen über unſern Köpfen und unter unſern Füßen!“

Allein die Betrügereien jenes modernen Sinon waren noch nicht zu Ende. Jetzt warf er ſich auf die andere Seite und holte ausgezeichnete Männer, wahre Rieſen hervor, die er für Zwerge ausgab, für Leute die nichts taugten, nichts wären, ja, weniger als nichts: wozu denn Alle Ja ſagten, und wofür Jene gelten mußten, ohne daß die Leute von Urtheil und Kritik zu muckſen gewagt hätten. Ja, er führte den Phönix vor, und ſagte, es wäre ein Käfer. Alle ſprachen richtig Ja, das wäre er: und dafür mußte er nun gelten.» —

So weit Gracian, und ſo viel von dem summo philosopho, vor welchem die Däniſche Akademie ganz ehrlich meint Reſpekt fordern zu dürfen: wodurch ſie mich in den Fall geſetzt hat, für die mir ertheilte Lektion ihr mit einer Gegenlektion zu dienen.

Noch habe ich zu bemerken, daß das Publikum gegenwärtige zwei Preisſchriften ein halbes Jahr früher erhalten haben würde, wenn ich mich nicht feſt darauf verlaſſen hätte, daß die Königlich Däniſche Societät, wie es Recht iſt und alle Akademien thun, in dem ſelben Blatte, darin ſie ihre Preisfragen für das

Ausland publicirt (hier die Halle'ſche Litteraturzeitung) auch die Entſcheidung derſelben bekannt machen würde. Das thut ſie aber nicht, ſondern man muß die Entſcheidung aus Kopenhagen einholen, welches um ſo ſchwieriger iſt, als nicht ein Mal der Zeitpunkt derſelben in der Preisfrage angegeben wird. Dieſen Weg habe ich daher ſechs Monate zu ſpät eingeſchlagen.*)

Frankfurt a. M., im September 1840.

---

*) Sie hat ihr Urtheil jedoch nachträglich publicirt, d. h. nach dem Erſcheinen gegenwärtiger Ethik und dieſer Rüge. Nämlich im Intelligenzblatt der Halle'ſchen Litteraturzeitung, November 1840, Nr. 59, wie auch in dem der Jena'ſchen Litteraturzeitung des ſelben Monats, hat ſie daſſelbe abdrucken laſſen, — alſo im November publicirt was im Januar entſchieden worden.

Vorrede zur zweiten Auflage.

Beide Preisschriften haben in dieser zweiten Auflage ziemlich beträchtliche Zusätze erhalten, welche meistens nicht lang, aber an vielen Stellen eingefügt sind und zum gründlichen Verständniß des Ganzen beitragen werden. Nach der Seitenzahl kann man sie nicht abschätzen; wegen des größern Formats gegenwärtiger Auflage. Ueberdies würden sie noch zahlreicher seyn, wenn nicht die Ungewißheit, ob ich diese zweite Auflage erleben würde, mich in der Zwischenzeit genöthigt hätte, die hieher gehörigen Gedanken, successiv, wo ich es eben konnte, einstweilen niederzulegen, nämlich theils im zweiten Bande meines Hauptwerkes, Kap. 47, und theils in „Parerga und Paralipomena", Bd. 2, Kap. 8. —

Die von der Dänischen Akademie verworfene und bloß mit einem öffentlichen Verweis belohnte Abhandlung über das Fundament der Moral erscheint also hier nach zwanzig Jahren in zweiter Auflage. Ueber das Urtheil der Akademie habe ich die nöthige Auseinandersetzung schon in der ersten Vorrede gegeben, und daselbst vor allen Dingen nachgewiesen, daß in demselben die Akademie leugnet gefragt zu haben was sie gefragt hat, hingegen gefragt zu haben behauptet was sie durchaus nicht gefragt hat:

und zwar habe ich dieſes (S. VII—XII) ſo klar, ausführlich und gründlich dargethan, daß kein Rabuliſt auf der Welt ſie davon weiß brennen kann. Was es nun aber hiemit auf ſich habe, brauche ich nicht erſt zu ſagen. Ueber das Verfahren der Akademie im Ganzen habe ich jetzt, nach zwanzigjähriger Zeit zur kühlſten Ueberlegung, noch Folgendes hinzuzufügen.

Wenn der Zweck der Akademien wäre, die Wahrheit möglichſt zu unterdrücken, Geiſt und Talent nach Kräften zu erſticken und den Ruhm der Windbeutel und Scharlatane tapfer aufrecht zu erhalten; ſo hätte dies Mal unſere Däniſche Akademie demſelben vortrefflich entſprochen. Weil ich nun aber mit dem von mir verlangten Reſpekt vor Windbeuteln und Scharlatanen, welche von feilen Lobfängern und bethörten Gimpeln für große Denker ausgeſchrien ſind, ihr nicht dienen kann; ſo will ich, ſtatt deſſen, den Herren von der Däniſchen Akademie einen nützlichen Rath ertheilen. Wenn die Herren Preisfragen in die Welt ergehen laſſen, müſſen ſie vorher ſich eine Portion Urtheilskraft anſchaffen, wenigſtens ſo viel man für's Haus braucht, gerade nur um nöthigenfalls doch Hafer von Spreu unterſcheiden zu können. Denn außerdem, wenn es da in secunda Petri*) gar zu ſchlecht beſtellt iſt, kann man garſtig anlaufen. Nämlich auf Midas-Urtheil folgt Midas-Schickſal, und bleibt nicht aus. Nichts kann davor ſchützen; keine gravitätiſche Geſichter und vornehme Mienen können helfen. Auch kommt es zu Tage. Wie dicke Perrücken man auch aufſetzen mag, — es fehlt doch nicht an indiskreten Barbieren, an indiskretem Schilfrohr, ja, heut zu Tage nimmt man ſich nicht die Mühe, dazu erſt ein Loch in die Erde zu bohren. — Zu dieſem Allen kommt nun aber noch die kindliche Zuverſicht, mir einen öffentlichen Verweis zu ertheilen und ihn in Deutſchen Litteraturzeitungen abdrucken zu laſſen, darüber, daß

*) Dialectices Petri Rami pars secunda, quae est „de judicio".

ich nicht so pinselhaft gewesen bin, mir imponiren zu lassen durch den von demüthigen Ministerkreaturen angestimmten und vom hirnlosen litterarischen Pöbel lange fortgesetzten Lobgesang, um darauf hin bloße Gaukler, die nie die Wahrheit, sondern stets nur ihre eigene Sache gesucht haben, mit der Dänischen Akademie für Summi philosophi zu halten. Ist es denn diesen Akademikern gar nicht eingefallen, sich erst zu fragen, ob sie auch nur einen Schatten von Berechtigung hätten, mir über meine Ansichten öffentliche Verweise zu ertheilen? Sind sie so gänzlich von allen Göttern verlassen, daß ihnen dies nicht in den Sinn kam? Jetzt kommen die Folgen: die Nemesis ist da: schon rauscht das Schilfrohr! Ich bin, dem vieljährigen, vereinten Widerstande sämmtlicher Philosophieprofessoren zum Trotz, endlich durchgedrungen, und über die Summi philosophi unserer Akademiker gehen dem gelehrten Publiko die Augen immer weiter auf: wenn sie auch noch von armsäligen Philosophieprofessoren, die sich längst mit ihnen kompromittirt haben und zudem ihrer als Stoff zu Vorlesungen bedürfen, noch ein Weilchen, mit schwachen Kräften, aufrecht erhalten werden; so sind sie doch gar sehr in der öffentlichen Aestimation gesunken, und besonders geht Hegel mit starken Schritten der Verachtung entgegen, die seiner bei der Nachwelt wartet. Die Meinung über ihn hat sich, seit zwanzig Jahren, dem Ausgang, mit welchem die in der ersten Vorrede mitgetheilte Allegorie Gracians schließt, schon auf drei Viertel des Weges genähert, und wird ihn, in einigen Jahren, ganz erreicht haben, um völlig mit dem Urtheil zusammenzutreffen, welches, vor zwanzig Jahren, der Dänischen Akademie tam justam et gravem offensionem gegeben hat. Daher will ich, als Gegengeschenk für ihren Verweis, der Dänischen Akademie ein Goethe'sches Gedicht, in ihr Album, verehren:

„Das Schlechte kannst du immer loben:
Du hast dafür sogleich den Lohn!

In deinem Pfuhle ſchwimmſt du oben
Und biſt der Pfuſcher Schutzpatron.

Das Gute ſchelten? Magſt's probiren!
Es geht, wenn du dich frech erkühnſt:
Doch treten, wenn's die Menſchen ſpüren,
Sie dich in Quark, wie du's verdienſt."

Daß unſere Deutſchen Philoſophieprofeſſoren den Inhalt der vorliegenden ethiſchen Preisſchriften keiner Berückſichtigung, geſchweige Beherzigung, werth gehalten haben, iſt ſchon von mir, in der Abhandlung über den Satz vom Grunde, S. 47—49 der zweiten Auflage (3. Aufl. S. 48—50), gebührend anerkannt worden, und verſteht ſich überdies von ſelbſt. Wie ſollten doch hohe Geiſter dieſer Gattung auf Das achten, was Leutchen, wie ich, ſagen! Leutchen, auf die ſie, in ihren Schriften, höchſtens im Vorübergehen und von oben herab einen Blick der Geringſchätzung und des Tadels werfen. Nein, was ich vorbringe, ficht ſie nicht an: ſie bleiben bei ihrer Willensfreiheit und ihrem Sittengeſetz; ſollten auch die Gründe dagegen ſo zahlreich ſeyn, wie die Brommbeeren. Denn jene gehören zu den obligaten Artikeln, und ſie wiſſen, wozu ſie da ſind: in majorem Dei gloriam ſind ſie da und verdienen ſämmtlich Mitglieder der Königlich Däniſchen Akademie zu werden.

Frankfurt a. M., im Auguſt 1860.

Preisschrift

über

die Freiheit des Willens,

gekrönt

von der Königlich Norwegischen Societät der Wissenschaften,

zu Drontheim, am 26. Januar 1839.

Motto:

La liberté est un mystère.

Die von der Königl. Societät aufgestellte Frage lautet:

Num liberum hominum arbitrium e sui ipsius conscientia demonstrari potest?

Verdeutscht: „Läßt die Freiheit des menschlichen Willens sich aus dem Selbstbewußtseyn beweisen?“

I.

Begriffsbestimmungen.

Bei einer so wichtigen, ernsten und schwierigen Frage, die im Wesentlichen mit einem Hauptproblem der gesammten Philosophie mittlerer und neuerer Zeit zusammenfällt, ist große Genauigkeit und daher eine Analyse der in der Frage vorkommenden Hauptbegriffe gewiß an ihrer Stelle.

1) Was heißt Freiheit?

Dieser Begriff ist, genau betrachtet, ein negativer. Wir denken durch ihn nur die Abwesenheit alles Hinderuden und Hemmenden: dieses hingegen muß, als Kraft äußernd, ein Positives seyn. Der möglichen Beschaffenheit dieses Hemmenden entsprechend hat der Begriff drei sehr verschiedene Unterarten: physische, intellektuelle und moralische Freiheit.

a) Physische Freiheit ist die Abwesenheit der materiellen Hindernisse jeder Art. Daher sagen wir: freier Himmel, freie Aussicht, freie Luft, freies Feld, ein freier Platz, freie Wärme (die nicht chemisch gebunden ist), freie Elektricität, freier

Lauf des Stroms, wo er nicht mehr durch Berge oder Schleusen gehemmt ist u. s. w. Selbst freie Wohnung, freie Kost, freie Presse, postfreier Brief, bezeichnet die Abwesenheit der lästigen Bedingungen, welche, als Hindernisse des Genusses, solchen Dingen anzuhängen pflegen. Am häufigsten aber ist in unserm Denken der Begriff der Freiheit das Prädikat animalischer Wesen, deren Eigenthümliches ist, daß ihre Bewegungen von *ihrem Willen* ausgehen, willkührlich sind und demnach alsdann *frei* genannt werden, wann kein materielles Hinderniß dies unmöglich macht. Da nun diese Hindernisse sehr verschiedener Art seyn können, das durch sie Gehinderte aber stets der *Wille* ist; so faßt man, der Einfachheit halber, den Begriff lieber von der positiven Seite, und denkt dadurch Alles, was sich allein durch seinen Willen bewegt, oder allein aus seinem Willen handelt: welche Umwendung des Begriffs im Wesentlichen nichts ändert. Demnach werden, in dieser *physischen* Bedeutung des Begriffs der Freiheit, Thiere und Menschen dann *frei* genannt, wann weder Bande, noch Kerker, noch Lähmung, also überhaupt kein *physisches, materielles* Hinderniß ihre Handlungen hemmt, sondern diese ihrem *Willen* gemäß vor sich gehen.

Diese *physische Bedeutung* des Begriffs der Freiheit, und besonders als Prädikat animalischer Wesen, ist die ursprüngliche, unmittelbare und daher allerhäufigste, in welcher er ebendeshalb auch keinem Zweifel oder Kontrovers unterworfen ist, sondern seine Realität stets durch die Erfahrung beglaubigen kann. Denn sobald ein animalisches Wesen nur aus seinem *Willen* handelt, ist es, in dieser Bedeutung, *frei*: wobei keine Rücksicht darauf genommen wird, was etwan auf seinen Willen selbst Einfluß haben mag. Denn nur auf das *Können*, d. h. eben auf die Abwesenheit *physischer* Hindernisse seiner Aktionen, bezieht sich der Begriff der Freiheit, in dieser seiner ursprünglichen, unmittelbaren und daher populären Bedeutung. Daher sagt man: frei ist der Vogel in der Luft, das Wild im Walde; frei ist der Mensch von Natur; nur der Freie ist glücklich. Auch ein Volk nennt man frei, und versteht darunter, daß es allein nach Gesetzen regiert wird, diese Gesetze aber selbst gegeben hat: denn alsdann befolgt es überall nur seinen eigenen Willen. Die politische Freiheit ist demnach der physischen beizuzählen.

Sobald wir aber von dieſer phyſiſchen Freiheit abgehen und die zwei andern Arten derſelben betrachten, haben wir es nicht mehr mit dem populären, ſondern mit einem philoſophiſchen Sinne des Begriffs zu thun, der bekanntlich vielen Schwierigkeiten den Weg öffnet. Er zerfällt in zwei gänzlich verſchiedene Arten: die intellektuelle und die moraliſche Freiheit.

b) Die intellektuelle Freiheit, το ἑκούσιον καὶ ἀκούσιον κατὰ διάνοιαν bei Ariſtoteles, wird hier bloß zum Behuf der Vollſtändigkeit der Begriffseintheilung in Betracht gezogen: ich erlaube mir daher ihre Erörterung hinauszuſetzen bis ganz ans Ende dieſer Abhandlung, als wo die in ihr zu gebrauchenden Begriffe ſchon im Vorhergegangenen ihre Erklärung gefunden haben werden, ſo daß ſie dann in der Kürze wird abgehandelt werden können. In der Eintheilung aber mußte ſie, als der phyſiſchen Freiheit zunächſt verwandt, ihre Stelle neben dieſer haben.

c) Ich wende mich alſo gleich zur dritten Art, zur moraliſchen Freiheit, als welche eigentlich das liberum arbitrium iſt, von dem die Frage der königl. Societät redet.

Dieſer Begriff knüpft ſich an den der phyſiſchen Freiheit von einer Seite, die auch ſeine, nothwendig viel ſpätere, Entſtehung begreiflich macht. Die phyſiſche Freiheit bezieht ſich, wie geſagt, nur auf materielle Hinderniſſe, bei deren Abweſenheit ſie ſogleich da iſt. Nun aber bemerkte man, in manchen Fällen, daß ein Menſch, ohne durch materielle Hinderniſſe gehemmt zu ſeyn, durch bloße Motive, wie etwan Drohungen, Verſprechungen, Gefahren u. dgl., abgehalten wurde zu handeln, wie es außerdem gewiß ſeinem Willen gemäß geweſen ſeyn würde. Man warf daher die Frage auf, ob ein ſolcher Menſch noch frei geweſen wäre? oder ob wirklich ein ſtarkes Gegenmotiv die dem eigentlichen Willen gemäße Handlung ebenſo hemmen und unmöglich machen könne, wie ein phyſiſches Hinderniß? Die Antwort darauf konnte dem geſunden Verſtande nicht ſchwer werden: daß nämlich niemals ein Motiv ſo wirken könne, wie ein phyſiſches Hinderniß; indem dieſes leicht die menſchlichen Körperkräfte überhaupt unbedingt überſteige, hingegen ein Motiv nie an ſich ſelbſt unwiderſtehlich ſeyn, nie eine unbedingte Gewalt haben, ſondern immer noch möglicherweiſe durch ein ſtärkeres Gegenmotiv

überwogen werden könne, wenn nur ein ſolches vorhanden und der im individuellen Fall gegebene Menſch durch daſſelbe beſtimmbar wäre; wie wir denn auch häufig ſehen, daß ſogar das gemeinhin ſtärkſte aller Motive, die Erhaltung des Lebens, doch überwogen wird von andern Motiven: z. B. beim Selbſtmord und bei Aufopferung des Lebens für Andere, für Meinungen und für mancherlei Intereſſen; und umgekehrt, daß alle Grade der ausgeſuchteſten Marter auf der Folterbank bisweilen überwunden worden ſind von dem bloßen Gedanken, daß ſonſt das Leben verloren gehe. Wenn aber auch hieraus erhellte, daß die Motive keinen rein objektiven und abſoluten Zwang mit ſich führen, ſo konnte ihnen doch ein ſubjektiver und relativer, nämlich für die Perſon des Betheiligten, zuſtehen; welches im Reſultat das Selbe war. Daher blieb die Frage: iſt der Wille ſelbſt frei? — Hier war nun alſo der Begriff der Freiheit, den man bis dahin nur in Bezug auf das Können gedacht hatte, in Beziehung auf das Wollen geſetzt worden, und das Problem entſtanden, ob denn das Wollen ſelbſt frei wäre. Aber dieſe Verbindung mit dem Wollen einzugehen, zeigt, bei näherer Betrachtung, der urſprüngliche, rein empiriſche und daher populäre Begriff von Freiheit ſich unfähig. Denn nach dieſem bedeutet „frei“ — „dem eigenen Willen gemäß“: frägt man nun, ob der Wille ſelbſt frei ſei; ſo frägt man, ob der Wille ſich ſelber gemäß ſei: was ſich zwar von ſelbſt verſteht, womit aber auch nichts geſagt iſt. Dem empiriſchen Begriff der Freiheit zufolge heißt es: „Frei bin ich, wenn ich thun kann, was ich will“: und durch das „was ich will“ iſt da ſchon die Freiheit entſchieden. Jetzt aber, da wir nach der Freiheit des Wollens ſelbſt fragen, würde demgemäß dieſe Frage ſich ſo ſtellen: „Kannſt du auch wollen, was du willſt?“ — welches herauskommt, als ob das Wollen noch von einem andern, hinter ihm liegenden Wollen abhienge. Und geſetzt, dieſe Frage würde bejaht; ſo entſtände alsbald die zweite: „kannſt du auch wollen, was du wollen willſt?“ und ſo würde es ins Unendliche höher hinaufgeſchoben werden, indem wir immer ein Wollen von einem früheren, oder tiefer liegenden, abhängig dächten, und vergeblich ſtrebten, auf dieſem Wege zuletzt eines zu erreichen, welches wir als von gar nichts abhängig denken und annehmen müßten. Wollten wir aber ein ſolches annehmen; ſo

könnten wir ebenso gut das erste, als das beliebig letzte dazu nehmen, wodurch denn aber die Frage auf die ganz einfache „kannst du wollen?“ zurückgeführt würde. Ob aber die bloße Bejahung dieser Frage die Freiheit des Wollens entscheidet, ist was man wissen wollte, und bleibt unerledigt. Der ursprüngliche, empirische, vom Thun hergenommene Begriff der Freiheit weigert sich also, eine direkte Verbindung mit dem des Willens einzugehen. Dieserhalb mußte man, um dennoch den Begriff der Freiheit auf den Willen anwenden zu können, ihn dadurch modifiziren, daß man ihn abstrakter faßte. Dies geschah, indem man durch den Begriff der *Freiheit* nur im Allgemeinen die Abwesenheit aller *Nothwendigkeit* dachte. Hiebei behält der Begriff den *negativen* Charakter, den ich ihm gleich Anfangs zuerkannt hatte. Zunächst wäre demnach der Begriff der *Nothwendigkeit*, als der jenem *negativen* Bedeutung gebende *positive* Begriff, zu erörtern.

Wir fragen also: was heißt *nothwendig*? Die gewöhnliche Erklärung, „nothwendig ist, dessen Gegentheil unmöglich, oder was nicht anders seyn kann“, — ist eine bloße Worterklärung, eine Umschreibung des Begriffs, die unsere Einsicht nicht vermehrt. Als die Real-Erklärung aber stelle ich diese auf: *nothwendig ist, was aus einem gegebenen zureichenden Grunde folgt*: welcher Satz, wie jede richtige Definition, sich auch umkehren läßt. Je nachdem nun dieser zureichende Grund ein logischer, oder ein mathematischer, oder ein physischer, genannt Ursache, ist, wird die *Nothwendigkeit* eine logische (wie die der Konklusion, wenn die Prämissen gegeben sind), eine mathematische (z. B. die Gleichheit der Seiten des Dreiecks, wenn die Winkel gleich sind), oder eine physische, reale (wie der Eintritt der Wirkung, sobald die Ursache da ist) seyn: immer aber hängt sie, mit gleicher Strenge, der Folge an, wenn der Grund gegeben ist. Nur sofern wir etwas als Folge aus einem gegebenen Grunde begreifen, erkennen wir es als nothwendig, und umgekehrt, sobald wir etwas als Folge eines zureichenden Grundes erkennen, sehen wir ein, daß es nothwendig ist: denn alle Gründe sind zwingend. Diese Realerklärung ist so adäquat und erschöpfend, daß Nothwendigkeit und Folge aus einem gegebenen zureichenden Grunde Wechselbegriffe sind, d. h. überall der eine

ohne durch vorhergängige Bedingungen nothwendig herbeigeführt, also auch ohne durch irgend etwas, einer Regel gemäß, bestimmt zu seyn. Bei diesem Begriff geht das deutliche Denken uns deshalb aus, weil der Satz vom Grunde, in allen seinen Bedeutungen, die wesentliche Form unsers gesammten Erkenntnißvermögens ist, hier aber aufgegeben werden soll. Inzwischen fehlt es auch für diesen Begriff nicht an einem terminus technicus: er heißt liberum arbitrium indifferentiae. Dieser Begriff ist übrigens der einzige deutlich bestimmte, feste und entschiedene von Dem, was Willensfreiheit genannt wird; daher man sich von ihm nicht entfernen kann, ohne in schwankende, nebelichte Erklärungen, hinter denen sich zaudernde Halbheit verbirgt, zu gerathen: wie wenn von Gründen geredet wird, die ihre Folgen nicht nothwendig herbeiführen. Jede Folge aus einem Grunde ist nothwendig, und jede Nothwendigkeit ist Folge aus einem Grunde. Aus der Annahme eines solchen liberi arbitrii indifferentiae ist die nächste, diesen Begriff selbst charakterisirende Folge und daher als sein Merkmal festzustellen, daß einem damit begabten menschlichen Individuo, unter gegebenen, ganz individuell und durchgängig bestimmten äußern Umständen, zwei einander diametral entgegengesetzte Handlungen gleich möglich sind.

2) Was heißt Selbstbewußtseyn?

Antwort: das Bewußtseyn des eigenen Selbst, im Gegensatz des Bewußtseyns anderer Dinge, welches letztere das Erkenntnißvermögen ist. Dieses nun enthält zwar, ehe noch jene anderen Dinge darin vorkommen, gewisse Formen der Art und Weise dieses Vorkommens, welche demnach Bedingungen der Möglichkeit ihres objektiven Daseyns, d. h. ihres Daseyns als Objekte für uns, sind: dergleichen sind bekanntlich Zeit, Raum, Kausalität. Obgleich nun diese Formen des Erkennens in uns selbst liegen; so ist dies doch nur zu dem Behuf, daß wir uns anderer Dinge als solcher bewußt werden können und in durchgängiger Beziehung auf diese: daher wir jene Formen, wenn sie gleich in uns liegen, nicht als zum Selbstbewußtseyn gehörig anzusehen haben, vielmehr als das Bewußtseyn anderer Dinge, d. i. die objektive Erkenntniß, möglich machend.

Ferner werde ich nicht etwan durch den Doppelsinn des in der Aufgabe gebrauchten Wortes conscientia mich verleiten lassen, die unter dem Namen des Gewissens, auch wohl der praktischen Vernunft, mit ihren von Kant behaupteten kategorischen Imperativen, bekannten moralischen Regungen des Menschen zum Selbstbewußtseyn zu ziehen; theils weil solche erst in Folge der Erfahrung und Reflexion, also in Folge des Bewußtseyns anderer Dinge, eintreten, theils weil die Gränzlinie zwischen dem, was in ihnen der menschlichen Natur ursprünglich und eigen angehört, und dem, was moralische und religiöse Bildung hinzufügt, noch nicht scharf und unwidersprechlich gezogen ist. Zudem es auch wohl nicht die Absicht der königl. Societät seyn kann, durch Hineinziehung des Gewissens in das Selbstbewußtseyn, die Frage auf den Boden der Moral hinübergespielt und nun Kants moralischen Beweis, oder vielmehr Postulat, der Freiheit aus dem a priori bewußten Moralgesetze, vermöge des Schlusses „du kannst, weil du sollst", wiederholt zu sehn.

Aus dem Gesagten erhellt, daß von unserm gesammten Bewußtseyn überhaupt der bei weitem größte Theil nicht das Selbstbewußtseyn, sondern das Bewußtseyn anderer Dinge, oder das Erkenntnißvermögen, ist. Dieses ist, mit allen seinen Kräften, nach Außen gerichtet und ist der Schauplatz (ja, von einem tiefern Forschungspunkte aus, die Bedingung) der realen Außenwelt, gegen die es sich zunächst anschaulich auffassend verhält und nachher das auf diesem Wege Gewonnene, gleichsam ruminirend, zu Begriffen verarbeitet, in deren endlosen, mit Hülfe der Worte vollzogenen Kombinationen das Denken besteht. — Also allererst was wir nach Abzug dieses bei Weitem allergrößten Theiles unsers gesammten Bewußtseyns übrig behalten, wäre das Selbstbewußtseyn. Wir übersehen schon von hier, daß der Reichthum desselben nicht groß seyn kann: daher, wenn die nachgesuchten Data zum Beweise der Willensfreiheit in demselben wirklich liegen sollten, wir hoffen dürfen, daß sie uns nicht entgehn werden. Als das Organ des Selbstbewußtseyns hat man auch einen innern Sinn*) aufgestellt, der jedoch mehr im bild-

*) Er findet sich schon beim Cicero als tactus interior: Acad. quaest., IV, 7. Deutlicher beim Augustin, De lib. arb., II, 3 sqq. Dann bei Cartes: Princ. phil., IV, 190; und ganz ausgeführt bei Locke.

lichen, als im eigentlichen Verstande zu nehmen ist: denn das Selbstbewußtseyn ist unmittelbar. Wie dem auch sei, so ist unsere nächste Frage: was enthält nun das Selbstbewußtseyn? oder: wie wird der Mensch sich seines eigenen Selbsts unmittelbar bewußt? Antwort: durchaus als eines Wollenden. Jeder wird, bei Beobachtung des eigenen Selbstbewußtseyns bald gewahr werden, daß sein Gegenstand allezeit das eigene Wollen ist. Hierunter hat man aber freilich nicht bloß die entschiedenen, sofort zur That werdenden Willensakte und die förmlichen Entschlüsse, nebst den aus ihnen hervorgehenden Handlungen zu verstehen; sondern wer nur irgend das Wesentliche, auch unter verschiedenen Modifikationen des Grades und der Art, festzuhalten vermag, wird keinen Anstand nehmen, auch alles Begehren, Streben, Wünschen, Verlangen, Sehnen, Hoffen, Lieben, Freuen, Jubeln u. dgl., nicht weniger, als Nichtwollen oder Widerstreben, alles Verabscheuen, Fliehen, Fürchten, Zürnen, Hassen, Trauern, Schmerzleiden, kurz alle Affekte und Leidenschaften, den Aeußerungen des Wollens beizuzählen; da diese Affekte und Leidenschaften nur mehr oder minder schwache oder starke, bald heftige und stürmische, bald leise Bewegungen des entweder gehemmten, oder losgelassenen, befriedigten, oder unbefriedigten eigenen Willens sind, und sich alle auf Erreichen oder Verfehlen des Gewollten, und Erdulden oder Ueberwinden des Verabscheuten, in mannigfaltigen Wendungen, beziehen: sie sind also entschiedene Affektionen des selben Willens, der in den Entschlüssen und Handlungen thätig ist.*) Sogar aber gehört eben dahin das, was man Gefühle der Lust und Unlust nennt: diese sind zwar in großer Mannigfaltigkeit von Graden und Arten vorhanden, lassen sich aber doch allemal

*) Es ist sehr beachtenswerth, daß schon der Kirchenvater Augustinus dies vollkommen erkannt hat, während so viele Neuere, mit ihrem angeblichen „Gefühlsvermögen", es nicht einsehen. Nämlich de civit. Dei, Lib. XIV: c. 6, redet er von den affectionibus animi, welche er, im vorhergehenden Buche, unter vier Kategorien, cupiditas, timor, laetitia, tristitia, gebracht hat, und sagt: voluntas est quippe in omnibus, imo omnes nihil aliud, quam voluntates sunt: nam quid est cupiditas et laetitia, nisi voluntas in eorum consensionem, quae volumus? et quid est metus atque tristitia, nisi voluntas in dissensionem ab his, quae nolumus?

zurückführen auf begehrende, oder verabscheuende Affektionen, also auf den als befriedigt, oder unbefriedigt, gehemmt, oder losgelassen sich seiner bewußt werdenden Willen selbst: ja, dieses erstreckt sich bis auf die körperlichen, angenehmen, oder schmerzlichen, und alle zwischen diesen beiden liegenden zahllosen Empfindungen; da das Wesen aller dieser Affektionen darin besteht, daß sie als ein dem Willen Gemäßes, oder ihm Widerwärtiges, unmittelbar ins Selbstbewußtseyn treten. Des eigenen Leibes ist man sogar, genau betrachtet, sich unmittelbar nur bewußt als des nach Außen wirkenden Organs des Willens und des Sitzes der Empfänglichkeit für angenehme, oder schmerzliche Empfindungen, welche aber selbst, wie soeben gesagt, auf ganz unmittelbare Affektionen des Willens, die ihm entweder gemäß, oder widrig sind, zurücklaufen. Wir mögen übrigens diese bloßen Gefühle der Lust oder Unlust mit einrechnen oder nicht; jedenfalls finden wir, daß alle jene Bewegungen des Willens, jenes wechselnde Wollen und Nichtwollen, welches, in seinem beständigen Ebben und Fluthen, den alleinigen Gegenstand des Selbstbewußtseyns, oder, wenn man will, des innern Sinnes ausmacht, in durchgängiger und von allen Seiten anerkannter Beziehung steht zu dem in der Außenwelt Wahrgenommenen und Erkannten. Dieses hingegen liegt, wie gesagt, nicht mehr im Bereich des unmittelbaren *Selbstbewußtseyns*, an dessen Gränze also, wo es an das Gebiet des *Bewußtseyns anderer Dinge* stößt, wir angelangt sind, sobald wir die Außenwelt berühren. Die in dieser wahrgenommenen Gegenstände sind aber der Stoff und der Anlaß aller jener Bewegungen und Akte des Willens. Man wird dies nicht als eine petitio principii auslegen: denn daß unser Wollen stets äußere Objekte zum Gegenstande hat, auf die es gerichtet ist, um die es sich dreht und die als Motive es wenigstens veranlassen, kann Keiner in Abrede stellen; da er sonst einen von der Außenwelt völlig abgeschlossenen und im finstern Innern des Selbstbewußtseyns eingesperrten Willen übrig behielte. Bloß die Nothwendigkeit, mit der jene in der Außenwelt gelegenen Dinge die Akte des Willens bestimmen, ist uns für jetzt noch problematisch.

Mit dem *Willen* also finden wir das Selbstbewußtseyn sehr stark, eigentlich sogar ausschließlich beschäftigt. Ob dasselbe nun

aber in dieſem ſeinem alleinigen Stoff Data antrifft, aus denen die Freiheit eben jenes Willens, im oben dargelegten, auch allein deutlichen und beſtimmten Sinne des Worts, hervorgienge, iſt unſer Augenmerk, darauf wir jetzt gerade zuſteuern wollen, nachdem wir bis hieher uns ihm zwar nur lavirend, aber doch ſchon merklich genähert haben.

II.

Der Wille vor dem Selbſtbewußtſeyn.

Wenn ein Menſch *will*; ſo will er auch Etwas: ſein Willensakt iſt allemal auf einen Gegenſtand gerichtet und läßt ſich nur in Beziehung auf einen ſolchen denken. Was heißt nun Etwas wollen? Es heißt: der Willensakt, welcher ſelbſt zunächſt nur Gegenſtand des Selbſtbewußtſeyns iſt, entſteht auf Anlaß von etwas, das zum Bewußtſeyn *anderer Dinge* gehört, alſo ein Objekt des Erkenntnißvermögens iſt, welches Objekt, in dieſer Beziehung, *Motiv* genannt wird und zugleich der Stoff des Willensaktes iſt, indem dieſer darauf gerichtet iſt, d. h. irgend eine Veränderung daran bezweckt, alſo darauf reagirt: in dieſer *Reaktion* beſteht ſein ganzes Weſen. Hieraus iſt ſchon klar, daß er ohne daſſelbe nicht eintreten könnte; da es ihm ſowohl an Anlaß, als an Stoff fehlen würde. Allein es frägt ſich, ob, wenn dieſes Objekt für das Erkenntnißvermögen daſteht, der Willensakt nun auch eintreten *muß*, oder vielmehr ausbleiben und entweder gar keiner, oder auch ein ganz anderer, wohl gar entgegengeſetzter entſtehen könnte, alſo ob jene Reaktion auch ausbleiben, oder, unter völlig gleichen Umſtänden, verſchieden, ja entgegengeſetzt ausfallen könne. Dies heißt in der Kürze: wird der Willensakt durch das Motiv mit Nothwendigkeit hervorgerufen? oder behält vielmehr, beim Eintritt dieſes ins Bewußtſeyn, der Wille gänzliche Freiheit zu wollen, oder nicht zu wollen? Hier alſo iſt der Begriff der Freiheit in jenem oben erörter-

ten und als hier allein anwendbar nachgewieſenen, abſtrakten Sinn, als bloße Negation der Nothwendigkeit genommen und ſomit unſer Problem feſtgeſtellt. Im unmittelbaren Selbſtbewußtſeyn aber haben wir die Data zur Löſung deſſelben zu ſuchen, und werden zu dem Ende deſſen Ausſage genau prüfen, nicht aber, durch eine ſummariſche Entſcheidung, den Knoten zerhauen, wie Karteſius, der ohne Weiteres die Behauptung aufſtellte: Libertatis autem et indifferentiae, quae in nobis est, nos ita conscios esse, ut nihil sit, quod evidentius et perfectius comprehendamus. (Princ. phil., I, §. 41.) Das Unſtatthafte dieſer Behauptung hat ſchon Leibnitz gerügt (Theod., I, §. 50 et III, §. 292), der doch ſelbſt, in dieſem Punkt, nur ein ſchwankes Rohr im Winde war und, nach den widerſprechendeſten Aeußerungen, endlich zu dem Reſultate gelangt, daß der Wille durch die Motive zwar inklinirt, aber nicht neceſſitirt würde. Er ſagt nämlich: Omnes actiones sunt determinatae, et nunquam indifferentes, quia semper datur ratio inclinans quidem, non tamen necessitans, ut sic potius, quam aliter fiat. (Leibnitz, De libertate: Opera, ed. Erdmann, p. 669.) Dies giebt mir Anlaß zu bemerken, daß ein ſolcher Mittelweg zwiſchen der oben geſtellten Alternative nicht haltbar iſt und man nicht, einer gewiſſen beliebten Halbheit gemäß, ſagen kann, die Motive beſtimmten den Willen nur gewiſſermaaßen, er erleide ihre Einwirkung, aber nur bis zu einem gewiſſen Grade, und dann könne er ſich ihr entziehen. Denn ſobald wir einer gegebenen Kraft Kauſalität zugeſtanden haben, alſo erkannt haben, daß ſie wirkt; ſo bedarf es, bei etwanigem Widerſtande, nur der Verſtärkung der Kraft, nach Maaßgabe des Widerſtandes, und ſie wird ihre Wirkung vollenden. Wer mit 10 Dukaten nicht zu beſtechen iſt, aber wankt, wird es mit 100 ſeyn, u. ſ. f.

Wir wenden uns alſo mit unſerm Problem an das unmittelbare Selbſtbewußtſeyn, in dem Sinn, den wir oben feſtgeſtellt haben. Welchen Aufſchluß giebt uns nun wohl dieſes Selbſtbewußtſeyn über jene abſtrakte Frage, nämlich über die Anwendbarkeit, oder Nichtanwendbarkeit, des Begriffs der Nothwendigkeit auf den Eintritt des Willensaktes, nach gegebenem, d. h. dem Intellekt vorgeſtellten, Motiv? oder über die Möglichkeit, oder Unmöglichkeit, ſeines Ausbleibens in ſolchem Fall?

Wir würden uns sehr getäuscht finden, wenn wir gründliche und tiefgehende Aufschlüsse über Kausalität überhaupt und Motivation insbesondere, wie auch über die etwanige Nothwendigkeit, welche beide mit sich führen, von diesem Selbstbewußtseyn erwarteten; da dasselbe, wie es allen Menschen einwohnt, ein viel zu einfaches und beschränktes Ding ist, als daß es von dergleichen mitreden könnte: vielmehr sind diese Begriffe aus dem reinen Verstande, der nach außen gerichtet ist, geschöpft und können allererst vor dem Forum der reflektirenden Vernunft zur Sprache gebracht werden. Jenes natürliche, einfache, ja, einfältige Selbstbewußtseyn hingegen kann nicht ein Mal die Frage verstehen, geschweige sie beantworten. Seine Aussage über die Willensakte, welche Jeder in seinem eigenen Innern behorchen mag, wird, wenn von allem Fremdartigen und Unwesentlichen entblößt und auf ihren nackten Gehalt zurückgeführt, sich etwan so ausdrücken lassen: „Ich kann wollen, und wann ich eine Handlung wollen werde; so werden die beweglichen Glieder meines Leibes dieselbe sofort vollziehen, sobald ich nur will, ganz unausbleiblich." Das heißt in der Kürze: „Ich kann thun was ich will." Weiter geht die Aussage des unmittelbaren Selbstbewußtseyns nicht, wie man sie auch wenden und in welcher Form man auch die Frage stellen mag. Seine Aussage bezieht sich also immer auf das Thun können dem Willen gemäß: dies aber ist der gleich Anfangs aufgestellte empirische, ursprüngliche und populäre Begriff der Freiheit, nach welchem frei bedeutet „dem Willen gemäß". Diese Freiheit wird das Selbstbewußtseyn unbedingt aussagen. Aber es ist nicht die, wonach wir fragen. Das Selbstbewußtseyn sagt die Freiheit des Thuns aus, — unter Voraussetzung des Wollens: aber die Freiheit des Wollens ist es, danach gefragt worden. Wir forschen nämlich nach dem Verhältniß des Wollens selbst zum Motiv: hierüber aber enthält jene Aussage, „ich kann thun was ich will", nichts. Die Abhängigkeit unsers Thuns, d. h. unserer körperlichen Aktionen, von unserm Willen, welche das Selbstbewußtseyn allerdings aussagt, ist etwas ganz Anderes, als die Unabhängigkeit unserer Willensakte von den äußern Umständen, welche die Willensfreiheit ausmachen würde, über welche aber das Selbstbewußtseyn nichts aussagen kann, weil sie außerhalb seiner Sphäre liegt, indem sie das Kausalverhältniß der

Außenwelt (die uns als Bewußtſeyn von andern Dingen gegeben iſt) zu unſern Entſchlüſſen betrifft, das Selbſtbewußtſeyn aber nicht die Beziehung deſſen, was ganz außer ſeinem Bereiche liegt, zu dem, was innerhalb deſſelben iſt, beurtheilen kann. Denn keine Erkenntnißkraft kann ein Verhältniß feſtſtellen, von deſſen Gliedern das eine ihr auf keine Weiſe gegeben werden kann. Offenbar aber liegen die Objekte des Wollens, welche eben den Willensakt beſtimmen, außerhalb der Gränze des Selbſtbewußtſeyns, im Bewußtſeyn von andern Dingen; der Willensakt ſelbſt allein in demſelben, und nach dem Kauſalverhältniß jener zu dieſem wird gefragt. Sache des Selbſtbewußtſeyns iſt allein der Willensakt, nebſt ſeiner abſoluten Herrſchaft über die Glieder des Leibes, welche eigentlich mit dem „was ich will" gemeint iſt. Auch iſt es erſt der Gebrauch dieſer Herrſchaft, d. i. die That, die ihn, ſelbſt für das Selbſtbewußtſeyn, zum Willensakte ſtämpelt. Denn ſo lange er im Werden begriffen iſt, heißt er Wunſch, wenn fertig, Entſchluß; daß er aber dies ſei, beweiſt dem Selbſtbewußtſeyn ſelbſt erſt die That: denn bis zu ihr iſt er veränderlich. Und hier ſtehen wir ſchon gleich an der Hauptquelle jenes allerdings nicht zu leugnenden Scheines, vermöge deſſen der Unbefangene (d. i. philoſophiſch Rohe) meint, daß ihm, in einem gegebenen Fall, entgegengeſetzte Willensakte möglich wären, und dabei auf ſein Selbſtbewußtſeyn pocht, welches, meint er, dies ausſagte. Er verwechſelt nämlich Wünſchen mit Wollen. Wünſchen kann er Entgegengeſetztes*); aber Wollen nur Eines davon: und welches dieſes ſei, offenbart auch dem Selbſtbewußtſeyn allererſt die That. Ueber die geſetzmäßige Nothwendigkeit aber, vermöge deren, von entgegengeſetzten Wünſchen, der eine und nicht der andere zum Willensakt und That wird, kann eben deshalb das Selbſtbewußtſeyn nichts enthalten, da es das Reſultat ſo ganz a posteriori erfährt, nicht aber a priori weiß. Entgegengeſetzte Wünſche mit ihren Motiven ſteigen vor ihm auf und nieder, abwechſelnd und wiederholt: über jeden derſelben ſagt es aus, daß er zur That werden wird, wenn er zum Willensakt wird. Denn dieſe letztere rein ſubjektive Möglichkeit iſt zwar zu jedem vorhanden und iſt eben das

*) Siehe „Parerga", Bd. 2, §. 327 der erſten (§. 339 der zweiten) Auflage.

„ich kann thun was ich will“. Aber dieſe *ſubjektive* Möglichkeit iſt ganz hypothetiſch: ſie beſagt bloß: „wenn ich dies will, kann ich es *thun*“. Allein die zum Wollen erforderliche Beſtimmung liegt nicht darin; da das Selbſtbewußtſeyn bloß das Wollen, nicht aber die zum Wollen beſtimmenden Gründe enthält, welche im Bewußtſeyn anderer Dinge, d. h. im Erkenntnißvermögen, liegen. Hingegen iſt es die *objektive* Möglichkeit, die den Ausſchlag giebt: dieſe aber liegt außerhalb des Selbſtbewußtſeyns, in der Welt der Objekte, zu denen das Motiv und der Menſch als Objekt gehört, iſt daher dem Selbſtbewußtſeyn fremd und gehört dem Bewußtſeyn anderer Dinge an. Jene *ſubjektive* Möglichkeit iſt gleicher Art mit der, welche im Steine liegt, Funken zu geben, jedoch bedingt iſt durch den Stahl, an welchem die *objektive* Möglichkeit haftet. Ich werde hierauf von der andern Seite zurückkommen, im folgenden Abſchnitt, wo wir den Willen nicht mehr, wie hier, von Innen, ſondern von Außen betrachten und alſo die *objektive* Möglichkeit des Willensaktes unterſuchen werden: alsdann wird die Sache, nachdem ſie ſo von zwei verſchiedenen Seiten beleuchtet worden, ihre volle Deutlichkeit erhalten und auch durch Beiſpiele erläutert werden.

Alſo das im Selbſtbewußtſeyn liegende Gefühl „ich kann thun was ich will“ begleitet uns beſtändig, beſagt aber bloß, daß die Entſchlüſſe, oder entſchiedenen Akte unſers Willens, obwohl in der dunkeln Tiefe unſers Innern entſpringend, allemal gleich übergehen werden in die anſchauliche Welt, da zu ihr unſer Leib, wie alles Andere, gehört. Dies Bewußtſeyn bildet die Brücke zwiſchen Innenwelt und Außenwelt, welche ſonſt durch eine bodenloſe Kluft getrennt blieben; indem alsdann in der letztern bloße von uns in jedem Sinn unabhängige Anſchauungen als Objekte, — in der erſtern lauter erfolgloſe und bloß gefühlte Willensakte liegen würden. — Befragte man einen ganz unbefangenen Menſchen; ſo würde er jenes unmittelbare Bewußtſeyn, welches ſo häufig für das einer vermeinten Willensfreiheit gehalten wird, etwa ſo ausdrücken: „Ich kann thun was ich will: will ich links gehen, ſo gehe ich links: will ich rechts gehen, ſo gehe ich rechts. Das hängt ganz allein von meinem Willen ab: ich bin alſo frei.“ Dieſe Ausſage iſt allerdings vollkommen wahr und richtig: nur liegt bei ihr der Wille ſchon in der Voraus-

ſetzung: ſie nimmt nämlich an, daß er ſich ſchon entſchieden habe: alſo kann über ſein eigenes Freiſeyn dadurch nichts ausgemacht werden. Denn ſie redet keineswegs von der Abhängigkeit oder Unabhängigkeit des Eintrittes des Willensaktes ſelbſt, ſondern nur von den Folgen dieſes Akts, ſobald er eintritt, oder, genauer zu reden, von ſeiner unausbleiblichen Erſcheinung als Leibesaktion. Das jener Ausſage zum Grunde liegende Bewußtſeyn iſt es aber ganz allein, was den Unbefangenen, d. h. den philoſophiſch rohen Menſchen, der dabei jedoch in andern Fächern ein großer Gelehrter ſeyn kann, die Willensfreiheit für etwas ſo ganz unmittelbar Gewiſſes halten läßt, daß er ſie als unzweifelhafte Wahrheit ausſpricht und eigentlich gar nicht glauben kann, die Philoſophen zweifelten im Ernſte daran, ſondern in ſeinem Herzen meint, all das Gerede darüber ſei bloße Fechtübung der Schuldialektik und im Grunde Spaaß. Eben aber weil ihm die durch jenes Bewußtſeyn gegebene und allerdings wichtige Gewißheit ſtets ſo ſehr zur Hand iſt, und zudem weil der Menſch, als ein zunächſt und weſentlich praktiſches, nicht theoretiſches Weſen, ſich der aktiven Seite ſeiner Willensakte, d. h. der ihrer Wirkſamkeit, ſehr viel deutlicher bewußt wird, als der paſſiven, d. h. der ihrer Abhängigkeit; ſo hält es ſchwer, dem philoſophiſch rohen Menſchen den eigentlichen Sinn unſeres Problems faßlich zu machen und ihn dahin zu bringen, daß er begreift, die Frage ſei jetzt nicht nach den Folgen, ſondern nach den Gründen ſeines jedesmaligen Wollens; ſein Thun zwar hänge ganz allein von ſeinem Wollen ab, jetzt aber verlange man zu wiſſen, wovon denn ſein Wollen ſelbſt abhänge, ob von gar nichts, oder von etwas? er könne allerdings das Eine thun, wenn er wolle, und ebenſo gut das Andere thun, wenn er wolle: aber er ſolle jetzt ſich beſinnen, ob er denn auch das Eine wie das Andere zu wollen fähig ſei. Stellt man nun, in dieſer Abſicht, dem Menſchen die Frage etwan ſo: „Kannſt du wirklich, von in dir aufgeſtiegenen entgegengeſetzten Wünſchen, dem Einen ſowohl, als dem Andern Folge leiſten? z. B. bei einer Wahl zwiſchen zwei einander ausſchließenden Gegenſtänden des Beſitzes ebenſo gut den Einen, als den Andern vorziehen?“ Da wird er ſagen: „Vielleicht kann mir die Wahl ſchwer fallen: immer jedoch wird es ganz allein von mir abhängen, ob ich das Eine oder das

Andere wählen will, und von keiner andern Gewalt: da habe ich volle Freiheit, welches ich will zu erwählen, und dabei werde ich immer ganz allein meinen Willen befolgen." — Sagt man nun: „Aber dein Wollen selbst, wovon hängt das ab?" so antwortet der Mensch aus dem Selbstbewußtseyn: „Von gar nichts als von mir! Ich kann wollen was ich will: was ich will das will ich." — Und letzteres sagt er, ohne dabei die Tautologie zu beabsichtigen, oder auch nur im innersten seines Bewußtseyns sich auf den Satz der Identität zu stützen, vermöge dessen allein das wahr ist. Sondern, hier aufs äußerste bedrängt, redet er von einem Wollen seines Wollens, welches ist, als ob er von einem Ich seines Ichs redete. Man hat ihn auf den Kern seines Selbstbewußtseyns zurückgetrieben, wo er sein Ich und seinen Willen als ununterscheidbar antrifft, aber nichts übrig bleibt, um beide zu beurtheilen. Ob, bei jener Wahl, sein Wollen selbst des Einen und nicht des Andern, da seine Person und die Gegenstände der Wahl hier als gegeben angenommen sind, irgend möglicherweise auch anders ausfallen könnte, als es zuletzt ausfällt; oder ob, durch die eben angegebenen Data, dasselbe so nothwendig festgestellt ist, wie daß im Triangel dem größten Winkel die größte Seite gegenüber liegt; das ist eine Frage, die dem natürlichen Selbstbewußtseyn so fern liegt, daß es nicht ein Mal zu ihrem Verständniß zu bringen ist, geschweige daß es die Antwort auf sie fertig, oder auch nur als unentwickelten Keim, in sich trüge und sie nur naiv von sich zu geben brauchte. — Angegebenermaaßen wird also der unbefangene, aber philosophisch rohe Mensch immer noch vor der Perplexität, welche die Frage, wenn wirklich verstanden, herbeiführen muß, sich zu flüchten suchen hinter jene unmittelbare Gewißheit „was ich will kann ich thun, und ich will was ich will", wie oben gesagt. Dies wird er immer von Neuem versuchen, unzählige Mal; so daß es schwer halten wird, ihn vor der eigentlichen Frage, der er immer zu entschlüpfen sucht, zum Stehen zu bringen. Und dies ist ihm nicht zu verargen: denn die Frage ist wirklich eine höchst bedenkliche. Sie greift mit forschender Hand in das allerinnerste Wesen des Menschen: sie will wissen, ob auch er, wie alles Uebrige in der Welt, ein durch seine Beschaffenheit selbst ein für alle Mal ent-

schiedenes Wesen sei, welches, wie jedes Andere in der Natur, seine bestimmten, beharrlichen Eigenschaften habe, aus denen seine Reaktionen auf entstehenden äußern Anlaß nothwendig hervorgehen, die demnach ihren von dieser Seite unabänderlichen Charakter tragen und folglich in dem, was an ihnen etwan modifikabel seyn mag, der Bestimmung durch die Anlässe von Außen gänzlich Preis gegeben sind; oder ob er allein eine Ausnahme von der ganzen Natur mache. Gelingt es dennoch endlich, ihn vor dieser so bedenklichen Frage zum Stehen zu bringen und ihm deutlich zu machen, daß hier nach dem Ursprung seiner Willensakte selbst, nach der etwanigen Regel, oder gänzlichen Regellosigkeit ihres Entstehens geforscht wird; so wird man entdecken, daß das unmittelbare Selbstbewußtseyn hierüber keine Auskunft enthält, indem der unbefangene Mensch hier selbst davon abgeht und seine Rathlosigkeit durch Nachsinnen und allerlei Erklärungsversuche an den Tag legt, deren Gründe er bald aus der Erfahrung, wie er sie an sich und Andern gemacht hat, bald aus allgemeinen Verstandsregeln zu nehmen versucht, dabei aber durch die Unsicherheit und das Schwanken seiner Erklärungen genugsam zeigt, daß sein unmittelbares Selbstbewußtseyn über die richtig verstandene Frage keine Auskunft liefert, wie es vorhin über die irrig verstandene sie gleich bereit hatte. Dies liegt im letzten Grunde daran, daß des Menschen Wille sein eigentliches Selbst, der wahre Kern seines Wesens ist: daher macht derselbe den Grund seines Bewußtseyns aus, als ein schlechthin Gegebenes und Vorhandenes, darüber er nicht hinaus kann. Denn er selbst ist wie er will, und will wie er ist. Daher ihn fragen, ob er auch anders wollen könnte, als er will, heißt ihn fragen, ob er auch wohl ein Andrer seyn könnte, als er selbst: und das weiß er nicht. Eben deßhalb muß auch der Philosoph, der sich von Jenem bloß durch die Uebung unterscheidet, wenn er in dieser schwierigen Angelegenheit zur Klarheit kommen will, an seinen Verstand, der Erkenntnisse a priori liefert, an die solche überdenkende Vernunft und an die Erfahrung, welche sein und Andrer Thun, zur Auslegung und Kontrole solcher Verstandeserkenntniß ihm vorführt, als letzte und allein kompetente Instanz sich wenden, deren Entscheidung zwar nicht so leicht, so unmittelbar und einfach, wie die des Selbstbewußtseyns, dafür aber doch zur Sache

und ausreichend seyn wird. Der Kopf ist es, der die Frage aufgeworfen hat, und er auch muß sie beantworten.

Uebrigens darf es uns nicht wundern, daß auf jene abstruse, spekulative, schwierige und bedenkliche Frage das unmittelbare Selbstbewußtseyn keine Antwort aufzuweisen hat. Denn dieses ist ein sehr beschränkter Theil unsers gesammten Bewußtseyns, welches, in seinem Innern dunkel, mit allen seinen objektiven Erkenntnißkräften ganz nach Außen gerichtet ist. Alle seine vollkommen sicheren, d. h. a priori gewissen Erkenntnisse betreffen ja allein die Außenwelt, und da kann es denn nach gewissen allgemeinen Gesetzen, die in ihm selbst wurzeln, sicher entscheiden, was da draußen möglich, was unmöglich, was nothwendig sei, und bringt auf diesem Wege reine Mathematik, reine Logik, ja, reine Fundamental-Naturwissenschaft a priori zu Stande. Demnächst liefert die Anwendung seiner a priori bewußten Formen auf die in der Sinnesempfindung gegebenen Data ihm die anschauliche, reale Außenwelt und damit die Erfahrung: ferner wird die Anwendung der Logik und der dieser zum Grunde liegenden Denkfähigkeit auf jene Außenwelt die Begriffe, die Welt der Gedanken, liefern, dadurch wieder die Wissenschaften, deren Leistungen u. s. w. Da *draußen* also liegt vor seinen Blicken große Helle und Klarheit. Aber *innen* ist es finster, wie ein gut geschwärztes Fernrohr: kein Satz a priori erhellt die Nacht seines eigenen Innern; sondern diese Leuchtthürme strahlen nur nach außen. Dem sogenannten innern Sinn liegt, wie oben erörtert, nichts vor, als der eigene Wille, auf dessen Bewegungen eigentlich auch alle sogenannten innern Gefühle zurückzuführen sind. Alles aber, was diese innere Wahrnehmung des Willens liefert, läuft, wie oben gezeigt, zurück auf Wollen und Nichtwollen, nebst der belobten Gewißheit „was ich *will*, das kann ich *thun*", welches eigentlich besagt: „jeden Akt meines Willens sehe ich sofort (auf eine mir ganz unbegreifliche Weise) als eine Aktion meines Leibes sich darstellen", — und genau genommen, für das erkennende Subjekt ein Erfahrungssatz ist. Darüber hinaus ist hier nichts zu finden. Für die aufgeworfene Frage ist also der angegangene Richterstuhl inkompetent: ja, sie kann, in ihrem wahren Sinn, gar nicht vor ihn gebracht werden, da er sie nicht versteht.

Den auf unsere Anfrage beim Selbstbewußtseyn erhaltenen Bescheid resumire ich jetzt nochmals in kürzerer und leichterer Wendung. Das Selbstbewußtseyn eines Jeden sagt sehr deutlich aus, daß er thun kann was er will. Da nun auch ganz entgegengesetzte Handlungen als von ihm gewollt gedacht werden können; so folgt allerdings, daß er auch Entgegengesetztes thun kann, wenn er will. Dies verwechselt nun der rohe Verstand damit, daß er, in einem gegebenen Fall, auch Entgegengesetztes wollen könne, und nennt dies die Freiheit des Willens. Allein daß er, in einem gegebenen Fall, Entgegengesetztes wollen könne, ist schlechterdings nicht in obiger Aussage enthalten, sondern bloß dies, daß von zwei entgegengesetzten Handlungen, er, wenn er diese will, sie thun kann, und wenn er jene will, sie ebenfalls thun kann: ob er aber die eine so wohl als die andere, im gegebenen Fall, wollen könne, bleibt dadurch unausgemacht und ist Gegenstand einer tiefern Untersuchung, als durch das bloße Selbstbewußtseyn entschieden werden kann. Die kürzeste, wenn gleich scholastische Formel für dieses Resultat würde lauten: die Aussage des Selbstbewußtseyns betrifft den Willen bloß a parte post; die Frage nach der Freiheit hingegen a parte ante. — Also jene unleugbare Aussage des Selbstbewußtseyns „ich kann thun was ich will" enthält und entscheidet durchaus nichts über die Freiheit des Willens, als welche darin bestehen würde, daß der jedesmalige Willensakt selbst, im einzelnen individuellen Fall, also bei gegebenem individuellen Charakter, nicht durch die äußern Umstände, in denen hier dieser Mensch sich befindet, nothwendig bestimmt würde, sondern jetzt so und auch anders ausfallen könnte. Hierüber aber bleibt das Selbstbewußtseyn völlig stumm: denn die Sache liegt ganz außer seinem Bereich; da sie auf dem Kausalverhältniß zwischen der Außenwelt und dem Menschen beruht. Wenn man einen Menschen von gesundem Verstande, aber ohne philosophische Bildung, frägt, worin denn die auf Aussage seines Selbstbewußtseyns so zuverlässig von ihm behauptete Willensfreiheit bestehe; so wird er antworten: „Darin, daß ich thun kann was ich will, sobald ich nicht physisch gehemmt bin." Also ist es immer das Verhältniß seines Thuns zu seinem Wollen, wovon er redet. Dies aber ist, wie im ersten Abschnitt gezeigt, noch bloß die physische Freiheit. Frägt man ihn weiter, ob er

alsdann, im gegebenen Fall, sowohl eine Sache als ihr Gegentheil wollen könne; so wird er zwar im ersten Eifer es bejahen: sobald er aber den Sinn der Frage zu begreifen anfängt, wird er auch anfangen bedenklich zu werden, endlich in Unsicherheit und Verwirrung gerathen und aus dieser sich am liebsten wieder hinter sein Thema „ich kann thun was ich will" retten und daselbst gegen alle Gründe und alles Räsonnement verschanzen. Die berichtigte Antwort auf sein Thema aber würde, wie ich im folgenden Abschnitt außer Zweifel zu setzen hoffe, lauten: „Du kannst thun was du willst: aber du kannst, in jedem gegebenen Augenblick deines Lebens, nur Ein Bestimmtes wollen und schlechterdings nichts Anderes, als dieses Eine."

Durch die in diesem Abschnitte enthaltene Auseinandersetzung wäre nun eigentlich schon die Frage der königl. Societät und zwar verneinend beantwortet; wiewohl nur in der Hauptsache, indem auch diese Darlegung des Thatbestandes im Selbstbewußtseyn noch einige Vervollständigung im Nachfolgenden erhalten wird. Nun aber auch für diese unsere verneinende Antwort giebt es, in einem Fall, noch eine Kontrole. Wenn wir nämlich uns jetzt mit der Frage an diejenige Behörde, zu welcher, als der allein kompetenten, wir im Vorhergehenden verwiesen wurden, nämlich an den reinen Verstand, die über die Data desselben reflektirende Vernunft und die im Gefolge beider gehende Erfahrung wenden, und deren Entscheidung fiele etwan dahin aus, daß ein liberum arbitrium überhaupt nicht existire, sondern das Handeln des Menschen, wie alles Andere in der Natur, in jedem gegebenen Fall, als eine nothwendig eintretende Wirkung erfolge; so würde uns dieses noch die Gewißheit geben, daß im unmittelbaren Selbstbewußtseyn Data, aus denen das nachgefragte liberum arbitrium sich beweisen ließe, auch nicht ein Mal liegen können; wodurch, mittelst des Schlusses a non posse ad non esse, welcher der einzige mögliche Weg ist, negative Wahrheiten a priori festzustellen, unsere Entscheidung, zu der bisher dargelegten empirischen, noch eine rationelle Begründung erhalten würde, mithin alsdann doppelt sicher gestellt wäre. Denn ein entschiedener Widerspruch zwischen den unmittelbaren Aussagen des Selbstbewußtseyns und den Ergebnissen aus den Grundsätzen des reinen Verstandes, nebst ihrer Anwendung auf Erfahrung, darf nicht als möglich

angenommen werden: ein solches lügenhaftes Selbstbewußtseyn kann das unserige nicht seyn. Wobei zu bemerken ist, daß selbst die von Kant über dieses Thema aufgestellte vorgebliche Antinomie, auch bei ihm selbst, nicht etwan dadurch entstehen soll, daß Thesis und Antithesis von verschiedenen Erkenntnißquellen, die eine etwan von Aussagen des Selbstbewußtseyns, die andere von Vernunft und Erfahrung ausgienge; sondern Thesis und Antithesis vernünfteln beide aus angeblich objektiven Gründen; wobei aber die Thesis auf gar nichts, als auf der faulen Vernunft, d. h. dem Bedürfniß im Regressus irgend ein Mal stille zu stehen, fußet, die Antithesis hingegen alle objektiven Gründe wirklich für sich hat.

Diese demnach jetzt vorzunehmende indirekte, auf dem Felde des Erkenntnißvermögens und der ihm vorliegenden Außenwelt sich haltende Untersuchung wird aber zugleich viel Licht zurückwerfen auf die bis hieher vollzogene direkte und so zur Ergänzung derselben dienen, indem sie die natürlichen Täuschungen aufdecken wird, die aus der falschen Auslegung jener so höchst einfachen Aussage des Selbstbewußtseyns entstehen, wann dieses in Konflikt geräth mit dem Bewußtseyn von andern Dingen, welches das Erkenntnißvermögen ist und in einem und demselben Subjekt mit dem Selbstbewußtseyn wurzelt. Ja, erst am Schluß dieser indirekten Untersuchung wird uns über den wahren Sinn und Inhalt jenes alle unsere Handlungen begleitenden „Ich will", und über das Bewußtseyn der Ursprünglichkeit und Eigenmächtigkeit, vermöge dessen sie unsere Handlungen sind, einiges Licht aufgehen; wodurch die bis hieher geführte direkte Untersuchung allererst ihre Vollendung erhalten wird.

III.

Der Wille vor dem Bewußtſeyn anderer Dinge.

Wenn wir uns nun an das Erkenntnißvermögen mit unſerm Probleme wenden; ſo wiſſen wir zum voraus, daß, da dieſes Vermögen weſentlich nach außen gerichtet iſt, der Wille für daſſelbe nicht ein Gegenſtand unmittelbarer Wahrnehmung ſeyn kann, wie er dies für das, dennoch in unſerer Sache inkompetent befundene, Selbſtbewußtſeyn war; ſondern, daß hier nur die mit einem Willen begabten Weſen betrachtet werden können, welche vor dem Erkenntnißvermögen als objektive und äußere Erſcheinungen, d. i. als Gegenſtände der Erfahrung, daſtehen und nunmehr als ſolche zu unterſuchen und zu beurtheilen ſind, theils nach allgemeinen für die Erfahrung überhaupt, ihrer Möglichkeit nach, feſtſtehenden, a priori gewiſſen Regeln, theils nach den Thatſachen, welche die fertige und wirklich vorhandene Erfahrung liefert. Alſo nicht mehr, wie vorhin, mit dem Willen ſelbſt, wie er nur dem innern Sinne offen liegt; ſondern mit den wollenden, vom Willen bewegten Weſen, welche Gegenſtände der äußern Sinne ſind, haben wir es hier zu thun. Wenn wir nun auch dadurch in den Nachtheil verſetzt ſind, den eigentlichen Gegenſtand unſers Forſchens nur mittelbar und aus größerer Entfernung betrachten zu müſſen; ſo wird derſelbe überwogen durch den Vortheil, daß wir uns jetzt eines viel vollkommeneren Organons bei unſerer Unterſuchung bedienen können, als das dunkle, dumpfe, einſeitige, direkte Selbſtbewußtſeyn, der ſogenannte innere Sinn,

war: nämlich des mit allen äußern Sinnen und allen Kräften zum objektiven Auffaſſen ausgerüſteten Verſtandes.

Als die allgemeinſte und grundweſentliche Form dieſes Verſtandes finden wir das Geſetz der Kauſalität, da ſogar allein durch deſſen Vermittelung die Anſchauung der realen Außenwelt zu Stande kommt, als bei welcher wir die in unſern Sinnesorganen empfundenen Affektionen und Veränderungen ſogleich und ganz unmittelbar als „Wirkungen" auffaſſen und (ohne Anleitung, Belehrung und Erfahrung) augenblicklich von ihnen den Uebergang machen zu ihren „Urſachen," welche nunmehr, eben durch dieſen Verſtandesproceß, als Objekte im Raum ſich darſtellen.*) Hieraus erhellt unwiderſprechlich, daß das Geſetz der Kauſalität uns a priori, folglich als ein, hinſichtlich der Möglichkeit aller Erfahrung überhaupt, nothwendiges bewußt iſt; ohne daß wir des indirekten, ſchwierigen, ja, ungenügenden Beweiſes, den Kant für dieſe wichtige Wahrheit gegeben hat, bedürften. Das Geſetz der Kauſalität ſteht a priori feſt, als die allgemeine Regel, welcher alle reale Objekte der Außenwelt ohne Ausnahme unterworfen ſind. Dieſe Ausnahmsloſigkeit verdankt es eben ſeiner Apriorität. Daſſelbe bezieht ſich weſentlich und ausſchließlich auf Veränderungen, und beſagt, daß wo und wann, in der objektiven, realen, materiellen Welt, irgend etwas, groß oder klein, viel oder wenig, ſich verändert, nothwendig gleich vorher auch etwas Anderes ſich verändert haben muß, und damit dieſes ſich veränderte, vor ihm wieder ein Anderes, und ſo ins Unendliche, ohne daß irgend ein Anfangspunkt dieſer regreſſiven Reihe von Veränderungen, welche die Zeit erfüllt, wie die Materie den Raum, jemals abzuſehen, oder auch nur als möglich zu denken, geſchweige vorauszuſetzen wäre. Denn die unermüdlich ſich erneuernde Frage „was führte dieſe Veränderung herbei?" geſtattet dem Verſtande nimmermehr einen letzten Ruhepunkt; wie ſehr er auch dabei ermüden mag: weshalb eine erſte Urſache gerade ſo undenkbar iſt, wie ein Anfang der Zeit oder eine Gränze des Raumes. — Nicht minder beſagt das Geſetz der Kauſalität, daß wenn die frühere Veränderung, — die Ur-

*) Die gründliche Ausführung dieſer Lehre findet man in der Abhandlung über den Satz vom Grunde, §. 21.

ſache, — eingetreten iſt, die dadurch herbeigeführte ſpätere, — die Wirkung, — ganz unausbleiblich eintreten muß, mithin nothwendig erfolgt. Durch dieſen Charakter von Nothwendigkeit bewährt ſich das Geſetz der Kauſalität als eine Geſtaltung des Satzes vom Grunde, welcher die allgemeinſte Form unſers geſammten Erkenntnißvermögens iſt und wie in der realen Welt als Urſächlichkeit, ſo in der Gedankenwelt als logiſches Geſetz vom Erkenntnißgrunde, und ſelbſt im leeren, aber a priori angeſchaueten Raume als Geſetz der ſtreng nothwendigen Abhängigkeit der Lage aller Theile deſſelben gegenſeitig von einander auftritt; — welche nothwendige Abhängigkeit ſpeciell und ausführlich nachzuweiſen, das alleinige Thema der Geometrie iſt. Daher eben, wie ich ſchon im Anfange erörtert habe, nothwendig ſeyn und Folge eines gegebenen Grundes ſeyn Wechſelbegriffe ſind.

Alle an den objektiven, in der realen Außenwelt liegenden Gegenſtänden vorgehende Veränderungen ſind alſo dem Geſetz der Kauſalität unterworfen, und treten daher, wann und wo ſie eintreten, allemal als nothwendig und unausbleiblich ein. — Eine Ausnahme hievon kann es nicht geben, da die Regel a priori für alle Möglichkeit der Erfahrung feſtſteht. Hinſichtlich ihrer Anwendung aber auf einen gegebenen Fall, iſt bloß zu fragen, ob es ſich um eine Veränderung eines in der äußern Erfahrung gegebenen realen Objekts handelt: ſobald dies iſt, unterliegen ſeine Veränderungen der Anwendung des Geſetzes der Kauſalität, d. h. müſſen durch eine Urſache, eben darum aber nothwendig herbeigeführt ſeyn.

Gehen wir nun mit unſerer allgemeinen, a priori gewiſſen und daher für alle mögliche Erfahrung ohne Ausnahme gültigen Regel an dieſe Erfahrung ſelbſt näher heran und betrachten die in derſelben gegebenen realen Objekte, auf deren etwan eintretende Veränderungen unſere Regel ſich bezieht; ſo bemerken wir bald an dieſen Objekten einige tief eingreifende Hauptunterſchiede, nach denen ſie auch längſt klaſſifizirt ſind: nämlich ſie ſind theils unorganiſche, d. h. lebloſe, theils organiſche, d. h. lebendige, und dieſe wieder theils Pflanzen, theils Thiere. Dieſe letzteren wieder finden wir, wenn auch im Weſentlichen einander ähnlich und ihrem Begriff entſprechend, doch in einer überaus mannigfaltigen und fein nüan-

cirten Stufenfolge der Vollkommenheit, von den der Pflanze noch nahe verwandten, ſchwer von ihr zu unterſcheidenden an, bis hinauf zu den vollendeteſten, dem Begriffe des Thiers am vollkommenſten entſprechenden: auf dem Gipfel dieſer Stufenfolge ſehen wir den Menſchen, — uns ſelbſt.

Betrachten wir nun, ohne uns durch jene Mannigfaltigkeit irre machen zu laſſen, alle dieſe Weſen ſämmtlich nur als objektive, reale Gegenſtände der Erfahrung, und ſchreiten demgemäß zur Anwendung unſeres, für die Möglichkeit aller Erfahrung, a priori feſtſtehenden Geſetzes der Kauſalität auf die mit ſolchen Weſen etwan vorgehenden Veränderungen; ſo werden wir finden, daß zwar die Erfahrung überall dem a priori gewiſſen Geſetze gemäß ausfällt; jedoch der in Erinnerung gebrachten großen Verſchiedenheit im Weſen aller jener Erfahrungsobjekte, auch eine ihr angemeſſene Modifikation in der Art, wie die Kauſalität ihr Recht an ihnen geltend macht, entſpricht. Näher: es zeigt ſich, dem dreifachen Unterſchiede von unorganiſchen Körpern, Pflanzen und Thieren entſprechend, die alle ihre Veränderungen leitende Kauſalität ebenfalls in drei Formen, nämlich als Urſach im engſten Sinne des Worts, oder als Reiz, oder als Motivation, — ohne daß durch dieſe Modifikation ihre Gültigkeit a priori und folglich die durch ſie geſetzte Nothwendigkeit des Erfolgs im Mindeſten beeinträchtigt würde.

Die Urſach im engſten Sinne des Worts iſt die, vermöge welcher alle mechaniſchen, phyſikaliſchen und chemiſchen Veränderungen der Erfahrungsgegenſtände eintreten. Sie charakteriſirt ſich überall durch zwei Merkmale: erſtlich dadurch, daß bei ihr das dritte Neutoniſche Grundgeſetz „Wirkung und Gegenwirkung ſind einander gleich“ ſeine Anwendung findet: d. h., der vorhergehende Zuſtand, welcher Urſach heißt, erfährt eine gleiche Veränderung, wie der nachfolgende, welcher Wirkung heißt. — Zweitens dadurch, daß, dem zweiten Neutoniſchen Geſetze gemäß, allemal der Grad der Wirkung dem Grade der Urſach genau angemeſſen iſt, folglich eine Verſtärkung dieſer auch eine gleiche Verſtärkung jener herbeiführt; ſo daß, wenn nur ein Mal die Wirkungsart bekannt iſt, ſofort aus dem Grade der Intenſität der Urſach auch der Grad der Wirkung, und vice versa, ſich wiſſen, meſſen und berechnen läßt. Bei empiriſcher Anwendung dieſes zweiten Merk-

mals darf man jedoch nicht die eigentliche Wirkung verwechseln mit ihrer augenfälligen Erscheinung. Z. B. man darf nicht erwarten, daß, bei der Zusammendrückung eines Körpers, sein Umfang immerfort abnehme in dem Verhältniß wie die zusammendrückende Kraft zunimmt. Denn der Raum, in den man den Körper zwängt, nimmt immer ab, folglich der Widerstand zu: und wenn nun gleich auch hier die eigentliche Wirkung, welche die Verdichtung ist, wirklich nach Maaßgabe der Ursache wächst, wie das Mariottesche Gesetz besagt; so ist dies doch nicht von jener ihrer augenfälligen Erscheinung zu verstehen. Ferner wird dem Wasser zugeleitete Wärme bis zu einem gewissen Grad Erhitzung bewirken, über diesen Grad hinaus aber nur schnelle Verflüchtigung: bei dieser tritt aber wieder das selbe Verhältniß ein zwischen dem Grade der Ursach und dem der Wirkung: und so ist es in vielen Fällen. Solche Ursachen im engsten Sinn sind es nun, welche die Veränderungen aller leblosen, d. i. unorganischen Körper bewirken. Die Erkenntniß und Voraussetzung von Ursachen dieser Art leitet die Betrachtung aller der Veränderungen, welche der Gegenstand der Mechanik, Hydrodynamik, Physik und Chemie sind. Das ausschließliche Bestimmtwerden durch Ursachen dieser Art allein ist daher das eigentliche und wesentliche Merkmal eines unorganischen oder leblosen Körpers.

Die zweite Art der Ursachen ist der Reiz, d. h. diejenige Ursach, welche erstlich selbst keine mit ihrer Einwirkung im Verhältniß stehende Gegenwirkung erleidet, und zweitens zwischen deren Intensität und der Intensität der Wirkung durchaus keine Gleichmäßigkeit Statt findet. Folglich kann hier nicht der Grad der Wirkung gemessen und vorher bestimmt werden nach dem Grade der Ursach: vielmehr kann eine kleine Vermehrung des Reizes eine sehr große der Wirkung verursachen, oder auch umgekehrt die vorige Wirkung ganz aufheben, ja, eine entgegengesetzte herbeiführen. Z. B. Pflanzen können bekanntlich durch Wärme, oder auch der Erde beigemischten Kalk, zu einem außerordentlich schnellen Wachsthum getrieben werden, indem jene Ursachen als Reize ihrer Lebenskraft wirken: wird jedoch hiebei der angemessene Grad des Reizes um ein Weniges überschritten; so wird der Erfolg, statt des erhöhten und beschleunigten Lebens, der Tod der

Pflanze ſeyn. So auch können wir durch Wein, oder Opium, unſere Geiſteskräfte anſpannen und beträchtlich erhöhen: wird aber das rechte Maaß des Reizes überſchritten; ſo wird der Erfolg gerade der entgegengeſetzte ſeyn. — Dieſe Art der Urſachen, alſo Reize, ſind es, welche alle Veränderungen der Organismen als ſolcher beſtimmen. Alle Veränderungen und Entwickelungen der Pflanzen, und alle bloß organiſche und vegetative Veränderungen, oder Funktionen, thieriſcher Leiber gehen auf Reize vor ſich. In dieſer Art wirkt auf ſie das Licht, die Wärme, die Luft, die Nahrung, jedes Pharmakon, jede Berührung, die Befruchtung u. ſ. w. — Während dabei das Leben der Thiere noch eine ganz andere Sphäre hat, von der ich gleich reden werde, ſo geht hingegen das ganze Leben der Pflanzen ausſchließlich nach Reizen vor ſich. Alle ihre Aſſimilation, Wachsthum, Hinſtreben mit der Krone nach dem Lichte, mit den Wurzeln nach beſſerm Boden, ihre Befruchtung, Keimung u. ſ. w. iſt Veränderung auf Reize. Bei einzelnen, wenigen Gattungen kommt hiezu noch eine eigenthümliche ſchnelle Bewegung, die ebenfalls nur auf Reize erfolgt, wegen welcher ſie jedoch ſenſitive Pflanzen genannt werden. Bekanntlich ſind dies hauptſächlich Mimosa pudica, Hedysarum gyrans und Dionaea muscipula. Das Beſtimmtwerden ausſchließlich und ohne Ausnahme durch Reize iſt der Charakter der Pflanze. Mithin iſt Pflanze jeder Körper, deſſen eigenthümliche, ſeiner Natur angemeſſene Bewegungen und Veränderungen alle Mal und ausſchließlich auf Reize erfolgen.

Die dritte Art der bewegenden Urſachen iſt die, welche den Charakter der Thiere bezeichnet: es iſt die Motivation, d. h. die durch das Erkennen hindurchgehende Kauſalität. Sie tritt in der Stufenfolge der Naturweſen auf dem Punkt ein, wo das komplicirtere und daher mannigfaltige Bedürfniſſe habende Weſen, dieſe nicht mehr bloß auf Anlaß des Reizes befriedigen konnte, als welcher abgewartet werden muß; ſondern es im Stande ſeyn mußte, die Mittel der Befriedigung zu wählen, zu ergreifen, ja, aufzuſuchen. Deshalb tritt bei Weſen dieſer Art an die Stelle der bloßen Empfänglichkeit für Reize und der Bewegung auf ſolche, die Empfänglichkeit für Motive, d. h. ein Vorſtellungsvermögen, ein Intellekt, in unzähligen Abſtufungen der Vollkommenheit, materiell ſich darſtellend als Nervenſyſtem und Gehirn,

und eben damit das Bewußtſeyn. Daß dem thieriſchen Leben ein Pflanzenleben zur Baſis dient, welches als ſolches eben nur auf Reize vor ſich geht, iſt bekannt. Aber alle die Bewegungen, welche das Thier als Thier vollzieht, und welche eben deshalb von dem abhängen, was die Phyſiologie animaliſche Funktionen nennt, geſchehen in Folge eines erkannten Objekts, alſo auf Motive. Demnach iſt ein Thier jeder Körper, deſſen eigenthümliche, ſeiner Natur angemeſſene, äußere Bewegungen und Veränderungen alle Mal auf Motive, d. h. auf gewiſſe, ſeinem hiebei ſchon vorausgeſetzten Bewußtſeyn gegenwärtige Vorſtellungen erfolgen. So unendliche Abſtufungen in der Reihe der Thiere die Fähigkeit zu Vorſtellungen, und eben damit das Bewußtſeyn, auch haben mag; ſo iſt doch in jedem ſo viel davon vorhanden, daß das Motiv ſich ihm darſtellt und ſeine Bewegung veranlaßt: wobei dem nunmehr vorhandenen Selbſtbewußtſeyn die innere bewegende Kraft, deren einzelne Aeußerung durch das Motiv hervorgerufen wird, als dasjenige ſich kund giebt, was wir mit dem Worte Wille bezeichnen.

Ob nun aber ein gegebener Körper ſich auf Reize, oder auf Motive bewege, kann, auch für die Beobachtung von außen, welche hier unſer Standpunkt iſt, nie zweifelhaft bleiben: ſo augenſcheinlich verſchieden iſt die Wirkungsart eines Reizes von der eines Motivs. Denn der Reiz wirkt ſtets durch unmittelbare Berührung, oder ſogar Intusſusception, und wo auch dieſe nicht ſichtbar iſt, wie wo der Reiz die Luft, das Licht, die Wärme iſt; ſo verräth ſie ſich doch dadurch, daß die Wirkung ein unverkennbares Verhältniß zur Dauer und Intenſität des Reizes hat, wenn gleich dieſes Verhältniß nicht bei allen Graden des Reizes das ſelbe bleibt. Wo hingegen ein Motiv die Bewegung verurſacht, fallen alle ſolche Unterſchiede ganz weg. Denn hier iſt das eigentliche und nächſte Medium der Einwirkung nicht die Atmoſphäre, ſondern ganz allein die Erkenntniß. Das als Motiv wirkende Objekt braucht durchaus nichts weiter, als wahrgenommen, erkannt zu ſeyn; wobei es ganz einerlei iſt, wie lange, ob nahe, oder ferne, und wie deutlich es in die Apperception gekommen. Alle dieſe Unterſchiede verändern hier den Grad der Wirkung ganz und gar nicht: ſobald es nur wahrgenommen worden, wirkt es auf ganz gleiche Weiſe; vorausgeſetzt, daß es überhaupt ein

Beſtimmungsgrund des hier zu erregenden Willens ſei. Denn auch die phyſikaliſchen und chemiſchen Urſachen, desgleichen die Reize, wirken ebenfalls nur, ſofern der zu affizirende Körper für ſie *empfänglich* iſt. Ich ſagte eben „des hier zu erregenden Willens“: denn, wie ſchon erwähnt, als das, was das Wort *Wille* bezeichnet, giebt ſich hier dem Weſen ſelbſt, innerlich und unmittelbar, Dasjenige kund, was eigentlich dem Motiv die Kraft zu wirken ertheilt, die geheime Springfeder der durch daſſelbe hervorgerufenen Bewegung. Bei ausſchließlich auf Reize ſich bewegenden Körpern (Pflanzen) nennen wir jene beharrende, innere Bedingung Lebenskraft; — bei den bloß auf Urſachen im engſten Sinne ſich bewegenden Körpern nennen wir ſie Naturkraft, oder Qualität: immer wird ſie von den Erklärungen als das Unerklärliche vorausgeſetzt; weil hier im Innern der Weſen kein Selbſtbewußtſeyn iſt, dem ſie unmittelbar zugänglich wäre. Ob nun aber dieſe in ſolchen erkenntnißloſen, ſogar lebloſen Weſen liegende innere Bedingung ihrer Reaktion auf äußere Urſachen, wenn man, von der *Erſcheinung überhaupt* abgehend, nach demjenigen forſchen wollte, was *Kant* das Ding an ſich nennt, etwan ihrem Weſen nach identiſch wäre mit dem, was wir in uns den *Willen* nennen, wie ein Philoſoph neuerer Zeit uns wirklich hat andemonſtriren wollen, — dies laſſe ich dahin geſtellt, ohne jedoch dem gerade widerſprechen zu wollen.*)

Hingegen darf ich nicht den Unterſchied unerörtert laſſen, welchen, bei der Motivation, das Auszeichnende des menſchlichen Bewußtſeyns vor jedem thieriſchen herbeiführt. Dieſes, welches eigentlich das Wort *Vernunft* bezeichnet, beſteht darin, daß der Menſch nicht, wie das Thier, bloß der *anſchauenden* Auffaſſung der Außenwelt fähig iſt, ſondern aus dieſer Allgemein-Begriffe (notiones universales) zu abſtrahiren vermag, welche er, um ſie in ſeinem ſinnlichen Bewußtſeyn fixiren und feſthalten zu können, mit Worten bezeichnet und nun damit zahlloſe Kombinationen vornimmt, die zwar immer, wie auch die Begriffe, aus denen ſie beſtehen, auf die anſchaulich erkannte Welt ſich beziehen, jedoch eigentlich Das ausmachen, was man *denken* nennt und wodurch

*) Es verſteht ſich, daß ich hier mich ſelbſt meyne und nur des erforderten Inkognitos wegen nicht in der erſten Perſon reden durfte.

die großen Vorzüge des Menschengeschlechts vor allen übrigen möglich werden, nämlich Sprache, Besonnenheit, Rückblick auf das Vergangene, Sorge für das Künftige, Absicht, Vorsatz, planmäßiges, gemeinsames Handeln Vieler, Staat, Wissenschaften, Künste u. s. f. Alles dieses beruht auf der einzigen Fähigkeit, nichtanschauliche, abstrakte, allgemeine Vorstellungen zu haben, die man Begriffe (d. i. Inbegriffe der Dinge) nennt, weil jeder derselben vieles Einzelne unter sich begreift. Dieser Fähigkeit entbehren die Thiere, selbst die allerklügsten: sie haben daher keine andere als anschauliche Vorstellungen, und erkennen demnach nur das gerade Gegenwärtige, leben allein in der Gegenwart. Die Motive, durch die ihr Wille bewegt wird, müssen daher alle Mal anschaulich und gegenwärtig seyn. Hievon aber ist die Folge, daß ihnen äußerst wenig Wahl gestattet ist, nämlich bloß zwischen dem ihrem beschränkten Gesichtskreise und Auffassungsvermögen anschaulich Vorliegenden und also in Zeit und Raum Gegenwärtigen, wovon nun das als Motiv stärkere ihren Willen sofort bestimmt; wodurch die Kausalität des Motivs hier sehr augenfällig wird. Eine scheinbare Ausnahme macht die Dressur, welche die durch das Medium der Gewohnheit wirkende Furcht ist; eine gewissermaaßen wirkliche der Instinkt, sofern vermöge desselben, das Thier im Ganzen seiner Handlungsweise nicht eigentlich durch Motive, sondern durch innern Zug und Trieb in Bewegung gesetzt wird, welcher jedoch seine nähere Bestimmung, im Detail der einzelnen Handlungen und für jeden Augenblick, doch wieder durch Motive erhält, also in die Regel zurückkehrt. Die nähere Erörterung des Instinkts würde mich hier zu weit von meinem Thema abführen: ihr ist das 27. Kapitel des zweiten Bandes meines Hauptwerks gewidmet. — Der Mensch hingegen hat, vermöge seiner Fähigkeit nichtanschaulicher Vorstellungen, vermittelst deren er denkt und reflektirt, einen unendlich weiteren Gesichtskreis, welcher das Abwesende, das Vergangene, das Zukünftige begreift: dadurch hat er eine sehr viel größere Sphäre der Einwirkung von Motiven und folglich auch der Wahl, als das auf die enge Gegenwart beschränkte Thier. Nicht das seiner sinnlichen Anschauung Vorliegende, in Raum und Zeit Gegenwärtige, ist es, in der Regel, was sein Thun bestimmt: vielmehr sind es bloße Gedan-

ken, die er in ſeinem Kopfe überall mit ſich herumträgt und die ihn vom Eindruck der Gegenwart unabhängig machen. Wenn ſie aber dies zu thun verfehlen, nennt man ſein Handeln unvernünftig: daſſelbe wird hingegen als vernünftig gelobt, wenn es ausſchließlich nach wohl überlegten Gedanken und daher völlig unabhängig vom Eindruck der anſchaulichen Gegenwart vollzogen wird. Eben dieſes, daß der Menſch durch eine eigene Klaſſe von Vorſtellungen (abſtrakte Begriffe, Gedanken), welche das Thier nicht hat, aktuirt wird, iſt ſelbſt äußerlich ſichtbar, indem es allem ſeinen Thun, ſogar dem unbedeutendeſten, ja, allen ſeinen Bewegungen und Schritten, den Charakter des Vorſätzlichen und Abſichtlichen aufdrückt; wodurch ſein Treiben von dem der Thiere ſo augenfällig verſchieden iſt, daß man geradezu ſieht, wie gleichſam ſeine, unſichtbare Fäden (die aus bloßen Gedanken beſtehenden Motive) ſeine Bewegungen lenken, während die der Thiere von den groben, ſichtbaren Stricken des anſchaulich Gegenwärtigen gezogen werden. Weiter aber geht der Unterſchied nicht. Motiv wird der Gedanke, wie die Anſchauung Motiv wird, ſobald ſie auf den vorliegenden Willen zu wirken vermag. Alle Motive aber ſind Urſachen, und alle Kauſalität führt Nothwendigkeit mit ſich. Der Menſch kann nun, mittelſt ſeines Denkvermögens, die Motive, deren Einfluß auf ſeinen Willen er ſpürt, in beliebiger Ordnung, abwechſelnd und wiederholt ſich vergegenwärtigen, um ſie ſeinem Willen vorzuhalten, welches überlegen heißt: er iſt deliberationsfähig und hat, vermöge dieſer Fähigkeit, eine weit größere Wahl, als dem Thiere möglich iſt. Hiedurch iſt er allerdings relativ frei, nämlich frei vom unmittelbaren Zwange der anſchaulich gegenwärtigen, auf ſeinen Willen als Motive wirkenden Objekte, welchem das Thier ſchlechthin unterworfen iſt: er hingegen beſtimmt ſich unabhängig von den gegenwärtigen Objekten, nach Gedanken, welche ſeine Motive ſind. Dieſe relative Freiheit iſt es wohl auch im Grunde, was gebildete, aber nicht tief denkende Leute unter der Willensfreiheit, die der Menſch offenbar vor dem Thiere voraus habe, verſtehen. Dieſelbe iſt jedoch eine bloß relative, nämlich in Beziehung auf das anſchaulich Gegenwärtige, und eine bloß komparative, nämlich im Vergleich mit dem Thiere. Durch ſie iſt ganz allein die Art der Motivation geändert, hingegen die Nothwendig-

keit der Wirkung der Motive im Mindesten nicht aufgehoben, oder auch nur verringert. Das abstrakte, in einem bloßen Gedanken bestehende Motiv ist eine äußere, den Willen bestimmende Ursache, so gut wie das anschauliche, in einem realen, gegenwärtigen Objekt bestehende: folglich ist es eine Ursache wie jede andere, ist sogar auch, wie die andern, stets ein Reales, Materielles, sofern es allemal zuletzt doch auf einem irgend wann und irgend wo erhaltenen Eindruck von außen beruht. Es hat bloß die Länge des Leitungsdrahtes voraus; wodurch ich bezeichnen will, daß es nicht, wie die bloß anschaulichen Motive, an eine gewisse Nähe im Raum und in der Zeit gebunden ist; sondern durch die größte Entfernung, durch die längste Zeit und durch eine Vermittelung von Begriffen und Gedanken in langer Verkettung hindurch wirken kann: welches eine Folge der Beschaffenheit und eminenten Empfänglichkeit des Organs ist, das zunächst seine Einwirkung erfährt und aufnimmt, nämlich des menschlichen Gehirns, oder der Vernunft. Dies hebt jedoch seine Ursächlichkeit und die mit ihr gesetzte Nothwendigkeit im Mindesten nicht auf. Daher kann nur eine sehr oberflächliche Ansicht jene relative und komparative Freiheit für eine absolute, ein liberum arbitrium indifferentiae, halten. Die durch sie entstehende Deliberationsfähigkeit giebt in der That nichts Anderes, als den sehr oft peinlichen Konflikt der Motive, dem die Unentschlossenheit vorsitzt, und dessen Kampfplatz nun das ganze Gemüth und Bewußtseyn des Menschen ist. Er läßt nämlich die Motive wiederholt ihre Kraft gegen einander an seinem Willen versuchen, wodurch dieser in die selbe Lage geräth, in der ein Körper ist, auf welchen verschiedene Kräfte in entgegengesetzten Richtungen wirken, — bis zuletzt das entschieden stärkste Motiv die andern aus dem Felde schlägt und den Willen bestimmt; welcher Ausgang Entschluß heißt und als Resultat des Kampfes mit völliger Nothwendigkeit eintritt.

Ueberblicken wir jetzt nochmals die ganze Reihe der Formen der Kausalität, in der sich Ursachen im engsten Sinne des Worts, sodann Reize und endlich Motive, welche wieder in anschauliche und abstrakte zerfallen, deutlich von einander sondern; so werden wir bemerken, daß, indem wir die Reihe der Wesen in dieser Hinsicht von unten nach oben durchgehen, die Ursache

und ihre Wirkung mehr und mehr aus einander treten, ſich deutlicher ſondern und heterogener werden, wobei die Urſache immer weniger materiell und palpabel wird, daher denn immer weniger in der Urſache und immer mehr in der Wirkung zu liegen ſcheint; durch welches Alles zuſammengenommen der Zuſammenhang zwiſchen Urſach und Wirkung an unmittelbarer Faßlichkeit und Verſtändlichkeit verliert. Nämlich alles eben Angeführte iſt am wenigſten der Fall bei der mechaniſchen Kauſalität, welche deshalb die faßlichſte von allen iſt: hieraus entſprang im vorigen Jahrhundert das falſche, in Frankreich ſich noch erhaltende, neuerlich aber auch in Deutſchland aufgekommene Beſtreben, jede andere auf dieſe zurückzuführen und alle phyſikaliſchen und chemiſchen Vorgänge aus mechaniſchen Urſachen zu erklären, aus jenen aber wieder den Lebensproceß. Der ſtoßende Körper bewegt den ruhenden, und ſo viel Bewegung er mittheilt, ſo viel verliert er: hier ſehen wir gleichſam die Urſache in die Wirkung hinüberwandern: beide ſind ganz homogen, genau kommenſurabel und dabei palpabel. Und ſo iſt es eigentlich bei allen rein mechaniſchen Wirkungen. Aber man wird finden, daß dies Alles weniger und weniger der Fall iſt, hingegen das oben Geſagte eintritt, je höher wir hinaufſteigen, wenn wir auf jeder Stufe das Verhältniß zwiſchen Urſach und Wirkung betrachten, z. B. zwiſchen der Wärme als Urſach und ihren verſchiedenen Wirkungen, wie Ausdehnung, Glühen, Schmelzen, Verflüchtigung, Verbrennung, Thermo-Elektricität u. ſ. w., oder zwiſchen Verdunſtung als Urſach und Erkältung, oder Kryſtalliſation, als Wirkungen; oder zwiſchen Reibung des Glaſes als Urſach und freier Elektricität, mit ihren ſeltſamen Phänomenen, als Wirkung; oder zwiſchen langſamer Oxydation der Platten als Urſach und Galvanismus, mit allen ſeinen elektriſchen, chemiſchen, magnetiſchen Phänomenen als Wirkung. Alſo Urſach und Wirkung ſondern ſich mehr und mehr, werden heterogener, ihr Zuſammenhang unverſtändlicher, die Wirkung ſcheint mehr zu enthalten, als die Urſache ihr liefern konnte; da dieſe ſich immer weniger materiell und palpabel zeigt. Dies Alles tritt noch deutlicher ein, wenn wir zu den organiſchen Körpern übergehen, wo nun bloße Reize, theils äußere, wie die des Lichts, der Wärme, der Luft, des Erdbodens, der Nahrung, theils innere, der Säfte und Theile

auf einander, die Ursachen sind, und als ihre Wirkung das Leben, in seiner unendlichen Komplikation und in zahllosen Verschiedenheiten der Art, in den mannigfaltigen Gestalten der Pflanzen- und Thier-Welt sich darstellt.*)

Hat nun aber bei dieser mehr und mehr eintretenden Heterogeneität, Inkommensurabilität und Unverständlichkeit des Verhältnisses zwischen Ursach und Wirkung etwan auch die durch dasselbe gesetzte Nothwendigkeit abgenommen? Keineswegs, nicht im Mindesten. So nothwendig, wie die rollende Kugel die ruhende in Bewegung setzt, muß auch die Leidener Flasche, bei Berührung mit der andern Hand, sich entladen, — muß auch Arsenik jedes Lebende tödten, — muß auch das Saamenkorn, welches, trocken aufbewahrt, Jahrtausende hindurch keine Veränderung zeigte, sobald es in den gehörigen Boden gebracht, dem Einflusse der Luft, des Lichtes, der Wärme, der Feuchtigkeit ausgesetzt ist, keimen, wachsen und sich zur Pflanze entwickeln. Die Ursach ist komplicirter, die Wirkung heterogener, aber die Nothwendigkeit, mit der sie eintritt, nicht um ein Haarbreit geringer.

Bei dem Leben der Pflanze und dem vegetativen Leben des Thieres ist der Reiz von der durch ihn hervorgerufenen organischen Funktion zwar in jeder Hinsicht höchst verschieden, und beide sind deutlich gesondert: jedoch sind sie noch nicht eigentlich getrennt; sondern zwischen ihnen muß ein Kontakt, sei er auch noch so fein und unsichtbar, vorhanden seyn. Die gänzliche Trennung tritt erst ein beim animalen Leben, dessen Aktionen durch Motive hervorgerufen werden, wodurch nun die Ursache, welche bisher mit der Wirkung noch immer materiell zusammen hing, ganz von ihr losgerissen dasteht, ganz anderer Natur, ein zunächst Immaterielles, eine bloße Vorstellung ist. Im Motiv also, welches die Bewegung des Thieres hervorruft, hat jene Heterogeneität zwischen Ursach und Wirkung, die Sonderung beider von einander, die Inkommensurabilität derselben, die Immaterialität der Ursache und daher ihr scheinbares Zuwenigenthalten gegen die Wirkung, den höchsten Grad erreicht, und die Unbegreiflichkeit

*) Die ausführlichere Darlegung dieses Auseinandertretens der Ursach und Wirkung findet man im „Willen in der Natur", Rubrik „Astronomie" S. 80 ff. der zweiten (S. 87 ff. der dritten) Auflage.

des Verhältniſſes zwiſchen beiden würde ſich zu einer abſoluten ſteigern, wenn wir, wie die übrigen Kauſalverhältniſſe, auch dieſes bloß von Außen kennten: ſo aber ergänzt hier eine Erkenntniß ganz anderer Art, eine innere, die äußere, und der Vorgang, welcher als Wirkung nach eingetretener Urſache hier Statt hat, iſt uns intim bekannt: wir bezeichnen ihn durch einen terminus ad hoc: Willen. Daß jedoch auch hier nicht, ſo wenig wie oben beim Reiz, das Kauſalverhältniß an Nothwendigkeit eingebüßt habe, ſprechen wir aus, ſobald wir es als Kauſalverhältniß erkennen und durch dieſe unſerm Verſtande weſentliche Form denken. Zudem finden wir die Motivation den zwei andern oben erörterten Geſtaltungen des Kauſalverhältniſſes völlig analog und nur als die höchſte Stufe, zu der dieſe ſich in ganz allmäligem Uebergange erheben. Auf den niedrigſten Stufen des thieriſchen Lebens iſt das Motiv noch dem Reize nahe verwandt: Zoophyten, Radiarien überhaupt, Akephalen unter den Mollusken, haben nur eine ſchwache Dämmerung von Bewußtſeyn, gerade ſo viel, als nöthig iſt, ihre Nahrung oder Beute wahrzunehmen und ſie an ſich zu reißen, wenn ſie ſich darbietet, und allenfalls ihren Ort gegen einen günſtigeren zu vertauſchen: daher liegt, auf dieſen niedrigen Stufen, die Wirkung des Motivs uns noch ganz ſo deutlich, unmittelbar, entſchieden und unzweideutig vor, wie die des Reizes. Kleine Inſekten werden vom Scheine des Lichtes bis in die Flamme gezogen: Fliegen ſetzen ſich der Eidechſe, die eben, vor ihren Augen, ihres Gleichen verſchlang, zutraulich auf den Kopf. Wer wird hier von Freiheit träumen? Bei den oberen, intelligenteren Thieren wird die Wirkung der Motive immer mittelbarer: nämlich das Motiv trennt ſich deutlicher von der Handlung, die es hervorruft; ſo daß man ſogar dieſe Verſchiedenheit der Entfernung zwiſchen Motiv und Handlung zum Maaßſtabe der Intelligenz der Thiere gebrauchen könnte. Beim Menſchen wird ſie unermeßlich. Hingegen auch bei den klügſten Thieren muß die Vorſtellung, die zum Motiv ihres Thuns wird, noch immer eine anſchauliche ſeyn: ſelbſt wo ſchon eine Wahl möglich wird, kann ſie nur zwiſchen dem anſchaulich Gegenwärtigen Statt haben. Der Hund ſteht zaudernd zwiſchen dem Ruf ſeines Herrn und dem Anblick einer Hündin: das ſtärkere Motiv wird ſeine Bewegung beſtimmen:

dann aber erfolgt sie so nothwendig, wie eine mechanische Wirkung. Sehen wir doch auch bei dieser einen aus dem Gleichgewicht gebrachten Körper eine Zeit lang abwechselnd nach der einen und der andern Seite wanken, bis sich entscheidet, auf welcher sein Schwerpunkt liegt, und er nach dieser hinstürzt. So lange nun die Motivation auf anschauliche Vorstellungen beschränkt ist, wird ihre Verwandtschaft mit dem Reiz und der Ursach überhaupt, noch dadurch augenfällig, daß das Motiv, als wirkende Ursache, ein Reales, ein Gegenwärtiges seyn, ja durch Licht, Schall, Geruch, wenn auch sehr mittelbar, doch noch physisch auf die Sinne wirken muß. Zudem liegt hier dem Beobachter die Ursache so offen vor, wie die Wirkung: er sieht das Motiv eintreten und das Thun des Thieres unausbleiblich erfolgen, so lange kein anderes eben so augenfälliges Motiv, oder Dressur entgegenwirkt. Den Zusammenhang zwischen beiden zu bezweifeln ist unmöglich. Daher wird es auch Niemanden einfallen, den Thieren ein liberum arbitrium indifferentiae, d. h. ein durch keine Ursache bestimmtes Thun beizulegen.

Wo nun aber das Bewußtseyn ein vernünftiges, also ein der nichtanschauenden Erkenntniß, d. h. der Begriffe und Gedanken fähiges ist, da werden die Motive von der Gegenwart und realen Umgebung ganz unabhängig und bleiben dadurch dem Zuschauer verborgen. Denn sie sind jetzt bloße Gedanken, die der Mensch in seinem Kopfe herumträgt, deren Entstehung jedoch außerhalb desselben, oft gar weit entfernt liegt, nämlich bald in der eigenen Erfahrung vergangener Jahre, bald in fremder Ueberlieferung durch Worte und Schrift, selbst aus den fernsten Zeiten, jedoch so, daß ihr Ursprung immer real und objektiv ist, wiewohl, durch die oft schwierige Kombination komplicirter äußerer Umstände, viele Irrthümer und mittelst der Ueberlieferung viele Täuschungen, folglich auch viele Thorheiten unter den Motiven sind. Hiezu kommt noch, daß der Mensch die Motive seines Thuns oft vor allen Andern verbirgt, bisweilen sogar vor sich selbst, nämlich da, wo er sich scheut zu erkennen, was eigentlich es ist, das ihn bewegt, Dieses oder Jenes zu thun. Inzwischen sieht man sein Thun erfolgen und sucht durch Konjekturen die Motive zu ergründen, welche man dabei so fest und zuversichtlich voraussetzt, wie die Ursache jeder Bewegung lebloser Körper, die

man hätte erfolgen sehen; in der Ueberzeugung, daß das Eine wie das Andere ohne Ursache unmöglich ist. Dem entsprechend bringt man auch umgekehrt, bei seinen eigenen Plänen und Unternehmungen, die Wirkung der Motive auf die Menschen mit einer Sicherheit in Anschlag, welche der, womit man die mechanischen Wirkungen mechanischer Vorrichtungen berechnet, völlig gleich kommen würde, wenn man die individuellen Charaktere der hier zu behandelnden Menschen so genau kennte, wie dort die Länge und Dicke der Balken, die Durchmesser der Räder, das Gewicht der Lasten u. s. w. Diese Voraussetzung befolgt Jeder, so lange er nach Außen blickt, es mit Andern zu thun hat und praktische Zwecke verfolgt: denn zu diesen ist der menschliche Verstand bestimmt. Aber versucht er, die Sache theoretisch und philosophisch zu beurtheilen, als wozu die menschliche Intelligenz eigentlich nicht bestimmt ist, und macht nun sich selbst zum Gegenstande der Beurtheilung; so läßt er sich durch die eben geschilderte immaterielle Beschaffenheit abstrakter, aus bloßen Gedanken bestehender Motive, weil sie an keine Gegenwart und Umgebung gebunden sind und ihre Hinderniſſe selbst wieder nur in bloßen Gedanken, als Gegenmotiven, finden, so weit irre leiten, daß er ihr Daseyn, oder doch die Nothwendigkeit ihres Wirkens bezweifelt und meint, was gethan wird, könne ebenso gut auch unterbleiben, der Wille entscheide sich von selbst, ohne Ursache, und jeder seiner Akte wäre ein erster Anfang einer unabsehbaren Reihe dadurch herbeigeführter Veränderungen. Diesen Irrthum unterstützt nun ganz besonders die falsche Auslegung jener im ersten Abschnitt hinlänglich geprüften Aussage des Selbstbewußtseyns „ich kann thun was ich will“; zumal wenn diese, wie zu jeder Zeit, auch bei Einwirkung mehrerer, vor der Hand bloß sollicitirender und einander ausschließender Motive anklingt. Dieses zusammengenommen also ist die Quelle der natürlichen Täuschung, aus welcher der Irrthum erwächst, in unserm Selbstbewußtseyn liege die Gewißheit einer Freiheit unsers Willens, in dem Sinne, daß er, allen Gesetzen des reinen Verstandes und der Natur zuwider, ein ohne zureichende Gründe sich Entscheidendes sei, dessen Entschlüsse, unter gegebenen Umständen, bei einem und demselben Menschen, so oder auch entgegengesetzt ausfallen könnten.

Um die Entstehung dieses für unser Thema so wichtigen

Irrthums speciell und aufs deutlichste zu erläutern und dadurch die im vorigen Abschnitt angestellte Untersuchung des Selbstbewußtseyns zu ergänzen, wollen wir uns einen Menschen denken, der, etwan auf der Gasse stehend, zu sich sagte: „Es ist 6 Uhr Abends, die Tagesarbeit ist beendigt. Ich kann jetzt einen Spatziergang machen; oder ich kann in den Klub gehn; ich kann auch auf den Thurm steigen, die Sonne untergehn zu sehn; ich kann auch ins Theater gehn; ich kann auch diesen, oder aber jenen Freund besuchen; ja, ich kann auch zum Thor hinauslaufen, in die weite Welt, und nie wiederkommen. Das Alles steht allein bei mir, ich habe völlige Freiheit dazu; thue jedoch davon jetzt nichts, sondern gehe ebenso freiwillig nach Hause, zu meiner Frau." Das ist gerade so, als wenn das Wasser spräche: „Ich kann hohe Wellen schlagen (ja! nämlich im Meer und Sturm), ich kann reißend hinabeilen (ja! nämlich im Bette des Stroms), ich kann schäumend und sprudelnd hinunterstürzen (ja! nämlich im Wasserfall), ich kann frei als Strahl in die Luft steigen (ja! nämlich im Springbrunnen), ich kann endlich gar verkochen und verschwinden (ja! bei 80° Wärme); thue jedoch von dem Allen jetzt nichts, sondern bleibe freiwillig, ruhig und klar im spiegelnden Teiche." Wie das Wasser jenes Alles nur dann kann, wann die bestimmenden Ursachen zum Einen oder zum Andern eintreten; ebenso kann jener Mensch was er zu können wähnt, nicht anders, als unter der selben Bedingung. Bis die Ursachen eintreten, ist es ihm unmöglich: dann aber *muß* er es, so gut wie das Wasser, sobald es in die entsprechenden Umstände versetzt ist. Sein Irrthum und überhaupt die Täuschung, welche aus dem falsch ausgelegten Selbstbewußtseyn hier entsteht, daß er jenes Alles jetzt gleich könne, beruht, genau betrachtet, darauf, daß seiner Phantasie nur *ein* Bild zur Zeit gegenwärtig seyn kann und für den Augenblick Alles Andere ausschließt. Stellt er nun das Motiv zu einer jener als möglich proponirten Handlungen sich vor; so fühlt er sogleich dessen Wirkung auf seinen Willen, der dadurch sollicitirt wird: dies heißt, in der Kunstsprache, eine Velleitas. Nun meint er aber, er könne diese auch zu einer Voluntas erheben, d. h. die proponirte Handlung ausführen: allein dies ist Täuschung. Denn alsbald würde die Besonnenheit eintreten und die nach andern Seiten ziehenden, oder die entgegen-

ſtehenden Motive ihm in Erinnerung bringen: worauf er ſehen würde, daß es nicht zur That kommt. Bei einem ſolchen ſucceſſiven Vorſtellen verſchiedener einander ausſchließender Motive, unter ſteter Begleitung des innern „ich kann thun was ich will", dreht ſich gleichſam der Wille, wie eine Wetterfahne auf wohlgeſchmierter Angel und bei unſtätem Winde, ſofort nach jedem Motiv hin, welches die Einbildungskraft ihm vorhält, ſucceſſiv nach allen als möglich vorliegenden Motiven, und bei jedem denkt der Menſch, er könne es *wollen* und alſo die Fahne auf dieſem Punkte fixiren; welches bloße Täuſchung iſt. Denn ſein „ich kann dies wollen" iſt in Wahrheit hypothetiſch und führt den Beiſatz mit ſich „wenn ich nicht lieber jenes Andere wollte:" der hebt aber jenes Wollenkönnen auf. — Kehren wir zu jenem aufgeſtellten, um 6 Uhr deliberirenden Menſchen zurück und denken uns, er bemerke jetzt, daß ich hinter ihm ſtehe, über ihn philoſophire und ſeine Freiheit zu allen jenen ihm möglichen Handlungen abſtreite; ſo könnte es leicht geſchehen, daß er, um mich zu widerlegen, eine davon ausführte: dann wäre aber gerade mein Leugnen und deſſen Wirkung auf ſeinen Widerſpruchsgeiſt das ihn dazu nöthigende Motiv geweſen. Jedoch würde daſſelbe ihn nur zu einer oder der andern von den *leichteren* unter den oben angeführten Handlungen bewegen können, z. B. ins Theater zu gehen; aber keineswegs zur zuletzt genannten, nämlich in die weite Welt zu laufen: dazu wäre dies Motiv viel zu ſchwach. — Ebenſo irrig meint Mancher, indem er ein geladenes Piſtol in der Hand hält, er könne ſich damit erſchießen. Dazu iſt das Wenigſte jenes mechaniſche Ausführungsmittel, die Hauptſache aber ein überaus ſtarkes und daher ſeltenes Motiv, welches die ungeheuere Kraft hat, die nöthig iſt, um die Luſt zum Leben, oder richtiger die Furcht vor dem Tode, zu überwiegen: erſt nachdem ein ſolches eingetreten, kann er ſich wirklich erſchießen, und muß es; es ſei denn, daß ein noch ſtärkeres Gegenmotiv, wenn überhaupt ein ſolches möglich iſt, die That verhindere.

Ich kann thun was ich will: ich kann, *wenn ich will*, Alles was ich habe den Armen geben und dadurch ſelbſt einer werden, — wenn ich *will*! — Aber ich vermag nicht, es zu *wollen*; weil die entgegenſtehenden Motive viel zu viel Gewalt

über mich haben, als daß ich es könnte. Hingegen wenn ich einen andern Charakter hätte, und zwar in dem Maaße, daß ich ein Heiliger wäre, dann würde ich es wollen können; dann aber würde ich auch nicht umhin können, es zu wollen, würde es also thun müssen. — Dies Alles besteht vollkommen wohl mit dem „ich kann thun was ich will" des Selbstbewußtseyns, worin noch heut zu Tage einige gedankenlose Philosophaster die Freiheit des Willens zu sehen vermeynen, und sie demnach als eine gegebene Thatsache des Bewußtseyns geltend machen. Unter diesen zeichnet sich aus Hr. Cousin und verdient deshalb hier eine mention honorable, da er in seinem Cours d'histoire de la philosophie, professé en 1819, 20, et publié par Vacherot, 1841, lehrt, daß die Freiheit des Willens die zuverlässigste Thatsache des Bewußtseyns sei (Vol. 1, p. 19, 20), und Kanten tadelt, daß er dieselbe bloß aus dem Moralgesetz bewiesen und als ein Postulat aufgestellt habe, da sie doch eine Thatsache sei: „pourquoi démontrer ce qu'il suffit de constater?" (p. 50) „la liberté est un fait, et non une croyance" (ibid.). — Inzwischen fehlt es auch in Deutschland nicht an Ignoranten, die Alles, was seit zwei Jahrhunderten große Denker darüber gesagt haben, in den Wind schlagen und auf die im vorigen Abschnitt analysirte, von ihnen, wie vom großen Haufen, falsch aufgefaßte Thatsache des Selbstbewußtseyns pochend, die Freiheit des Willens als thatsächlich gegeben präkonisiren. Doch thue ich ihnen vielleicht Unrecht; indem es seyn kann, daß sie nicht so unwissend sind, wie sie scheinen, sondern bloß hungrig, und daher, für ein sehr trockenes Stück Brod, Alles lehren, was einem hohen Ministerio wohlgefällig seyn könnte.

Es ist durchaus weder Metapher noch Hyperbel, sondern ganz trockene und buchstäbliche Wahrheit, daß, so wenig eine Kugel auf dem Billiard in Bewegung gerathen kann, ehe sie einen Stoß erhält, ebenso wenig ein Mensch von seinem Stuhle aufstehen kann, ehe ein Motiv ihn weg zieht oder treibt: dann aber ist sein Aufstehen so nothwendig und unausbleiblich, wie das Rollen der Kugel nach dem Stoß. Und zu erwarten, daß Einer etwas thue, wozu ihn durchaus kein Interesse auffordert, ist wie erwarten, daß ein Stück Holz sich zu mir bewege, ohne einen Strick, der es zöge. Wer etwan dergleichen behauptend, in einer

Geſellſchaft hartnäckigen Widerſpruch erführe, würde am kürzeſten aus der Sache kommen, wenn er, durch einen Dritten, plötzlich mit lauter und ernſter Stimme rufen ließe: „das Gebälk ſtürzt ein!“ wodurch die Widerſprecher zu der Einſicht gelangen würden, daß ein Motiv ebenſo mächtig iſt, die Leute zum Hauſe hinaus zu werfen, wie die handfeſteſte mechaniſche Urſache.

Denn der Menſch iſt, wie alle Gegenſtände der Erfahrung, eine Erſcheinung in Zeit und Raum, und da das Geſetz der Kauſalität für alle dieſe a priori und folglich ausnahmslos gilt, muß auch er ihm unterworfen ſeyn. So ſagt es der reine Verſtand a priori, ſo beſtätigt es die durch die ganze Natur geführte Analogie, und ſo bezeugt es die Erfahrung jeden Augenblick, wenn man ſich nicht täuſchen läßt durch den Schein, der dadurch herbeigeführt wird, daß, indem die Naturweſen, ſich höher und höher ſteigernd, komplicirter werden, und ihre Empfänglichkeit, von der bloß mechaniſchen, zur chemiſchen, elektriſchen, reizbaren, ſenſibeln, intellektuellen und endlich rationellen ſich erhebt und verfeinert, auch die Natur der einwirkenden Urſachen hiemit gleichen Schritt halten und auf jeder Stufe den Weſen, auf welche gewirkt werden ſoll, entſprechend ausfallen muß: daher dann auch die Urſachen immer weniger palpabel und materiell ſich darſtellen; ſo daß ſie zuletzt nicht mehr dem Auge ſichtbar, wohl aber dem Verſtande erreichbar ſind, der ſie, im einzelnen Fall, mit unerſchütterlicher Zuverſicht vorausſetzt und bei gehörigem Forſchen auch entdeckt. Denn hier ſind die wirkenden Urſachen geſteigert zu bloßen Gedanken, die mit andern Gedanken kämpfen, bis der mächtigſte von ihnen den Ausſchlag giebt und den Menſchen in Bewegung ſetzt; welches Alles in eben ſolcher Strenge des Kauſalzuſammenhanges vor ſich geht, wie wenn rein mechaniſche Urſachen, in komplicirter Verbindung, einander entgegen wirken und der berechnete Erfolg unfehlbar eintritt. Den Augenſchein der Urſachloſigkeit, wegen Unſichtbarkeit der Urſache, haben die im Glaſe nach allen Richtungen umherhüpfenden, elektriſirten Korkkügelchen ebenſo ſehr wie die Bewegungen des Menſchen: das Urtheil aber kommt nicht dem Auge zu, ſondern dem Verſtande.

Unter Vorausſetzung der Willensfreiheit wäre jede menſchliche Handlung ein unerklärliches Wunder, — eine Wirkung

ohne Urſache. Und wenn man den Verſuch wagt, ein ſolches liberum arbitrium indifferentiae ſich vorſtellig zu machen; ſo wird man bald inne werden, daß dabei recht eigentlich der Verſtand ſtille ſteht; er hat keine Form ſo etwas zu denken. Denn der Satz vom Grunde, das Princip durchgängiger Beſtimmung und Abhängigkeit der Erſcheinungen von einander, iſt die allgemeinſte Form unſers Erkenntnißvermögens, die, nach Verſchiedenheit der Objekte deſſelben, auch ſelbſt verſchiedene Geſtalten annimmt. Hier aber ſollen wir etwas denken, das beſtimmt, ohne beſtimmt zu werden, das von nichts abhängt, aber von ihm das Andere, das ohne Nöthigung, folglich ohne Grund, jetzt A wirkt, während es ebenſo wohl B, oder C, oder D wirken könnte, und zwar ganz und gar könnte, unter den ſelben Umſtänden könnte, d. h. ohne daß jetzt in A etwas läge, was ihm einen Vorzug (denn der wäre Motivation, alſo Kauſalität) vor B, C, D ertheilte. Wir werden hier auf den gleich Anfangs aufgeſtellten Begriff des *abſolut Zufälligen* zurückgeführt. Ich wiederhole es: dabei ſteht ganz eigentlich der Verſtand ſtille, wenn man nur vermag ihn daran zu bringen.

Jetzt aber wollen wir uns auch daran erinnern, was überhaupt eine *Urſache* iſt: die vorhergehende Veränderung, welche die nachfolgende nothwendig macht. Keineswegs bringt irgend eine Urſache in der Welt ihre Wirkung ganz und gar hervor, oder macht ſie aus nichts. Vielmehr iſt alle Mal etwas da, worauf ſie wirkt, und ſie veranlaßt bloß zu dieſer Zeit, an dieſem Ort und an dieſem beſtimmten Weſen eine Veränderung, welche ſtets der Natur des Weſens gemäß iſt, zu der alſo die *Kraft* bereits in dieſem Weſen liegen mußte. Mithin entſpringt jede Wirkung aus zwei Faktoren, einem innern und einem äußern: nämlich aus der urſprünglichen Kraft deſſen, worauf gewirkt wird, und der beſtimmenden Urſache, welche jene nöthigt ſich jetzt hier zu äußern. Urſprüngliche Kraft ſetzt jede Kauſalität und jede Erklärung aus ihr voraus: daher eben letztere nie Alles erklärt, ſondern ſtets ein Unerklärliches übrig läßt. Dies ſehen wir in der geſammten Phyſik und Chemie: überall werden bei ihren Erklärungen die Naturkräfte vorausgeſetzt, die ſich in den Phänomenen äußern, und in der Zurückführung auf welche die ganze Erklärung beſteht. Eine Naturkraft ſelbſt iſt keiner Erklärung

unterworfen, ſondern iſt das Princip aller Erklärung. Ebenſo iſt ſie ſelbſt auch keiner Kauſalität unterworfen; ſondern ſie iſt gerade Das, was jeder Urſache die Kauſalität, d. h. die Fähigkeit zu wirken, verleiht. Sie ſelbſt iſt die gemeinſame Unterlage aller Wirkungen dieſer Art und in jeder derſelben gegenwärtig. So werden die Phänomene des Magnetismus auf eine urſprüngliche Kraft, genannt Elektricität, zurückgeführt. Hiebei ſteht die Erklärung ſtille: ſie giebt bloß die Bedingungen an, unter denen eine ſolche Kraft ſich äußert, d. h. die Urſachen, welche ihre Wirkſamkeit hervorrufen. Die Erklärungen der himmliſchen Mechanik ſetzen die Gravitation als Kraft voraus, vermöge welcher hier die einzelnen Urſachen, die den Gang der Weltkörper beſtimmen, wirken. Die Erklärungen der Chemie ſetzen die geheimen Kräfte voraus, welche ſich als Wahlverwandtſchaften, nach gewiſſen ſtöchiometriſchen Verhältniſſen, äußern, und auf denen alle die Wirkungen zuletzt beruhen, welche durch Urſachen, die man angiebt, hervorgerufen, pünktlich eintreten. Ebenſo ſetzen alle Erklärungen der Phyſiologie die Lebenskraft voraus, als welche auf ſpecifiſche, innere und äußere Reize beſtimmt reagirt. Und ſo iſt es durchgängig überall. Selbſt die Urſachen, mit denen die ſo faßliche Mechanik ſich beſchäftigt, wie Stoß und Druck, haben die Undurchdringlichkeit, Kohäſion, Starrheit, Härte, Trägheit, Schwere, Elaſticität zur Vorausſetzung, welche nicht weniger, als die eben erwähnten, unergründliche Naturkräfte ſind. Alſo überall beſtimmen die Urſachen nichts weiter, als das Wann und Wo der *Aeußerungen* urſprünglicher, unerklärlicher Kräfte, unter deren Vorausſetzung allein ſie Urſachen ſind, d. h. gewiſſe Wirkungen nothwendig herbeiführen.

Wie nun dies bei den Urſachen im engſten Sinne und bei den Reizen der Fall iſt, ſo nicht minder bei den *Motiven*; da ja die Motivation nicht im Weſentlichen von der Kauſalität verſchieden, ſondern nur eine Art derſelben, nämlich die durch das Medium der Erkenntniß hindurchgehende Kauſalität iſt. Auch hier alſo ruft die Urſache nur die Aeußerung einer nicht weiter auf Urſachen zurückzuführenden, folglich nicht weiter zu erklärenden Kraft hervor, welche Kraft, die hier *Wille* heißt, uns aber nicht bloß von außen, wie die andern Naturkräfte, ſondern, vermöge des Selbſtbewußtſeyns, auch von innen und unmittelbar bekannt iſt.

Nur unter der Voraussetzung, daß ein solcher Wille vorhanden und, im einzelnen Fall, daß er von bestimmter Beschaffenheit sei, wirken die auf ihn gerichteten Ursachen, hier Motive genannt. Diese speciell und individuell bestimmte Beschaffenheit des Willens, vermöge deren seine Reaktion auf die selben Motive in jedem Menschen eine andere ist, macht Das aus, was man dessen Charakter nennt und zwar, weil er nicht a priori sondern nur durch Erfahrung bekannt wird, empirischen Charakter. Durch ihn ist zunächst die Wirkungsart der verschiedenartigen Motive auf den gegebenen Menschen bestimmt. Denn er liegt allen Wirkungen, welche die Motive hervorrufen, so zum Grunde, wie die allgemeinen Naturkräfte den durch Ursachen im engsten Sinn hervorgerufenen Wirkungen, und die Lebenskraft den Wirkungen der Reize. Und, wie die Naturkräfte, so ist auch er ursprünglich, unveränderlich, unerklärlich. Bei den Thieren ist er in jeder Species, beim Menschen in jedem Individuo ein anderer. Nur in den allerobersten, klügsten Thieren zeigt sich schon ein merklicher Individualcharakter, wiewohl mit durchaus überwiegendem Charakter der Species.

Der Charakter des Menschen ist: 1) individuell: er ist in Jedem ein anderer. Zwar liegt der Charakter der Species allen zum Grunde, daher die Haupteigenschaften sich in jedem wiederfinden. Allein hier ist ein so bedeutendes Mehr und Minder des Grades, eine solche Verschiedenheit der Kombination und Modifikation der Eigenschaften durch einander, daß man annehmen kann, der moralische Unterschied der Charaktere komme dem der intellektuellen Fähigkeiten gleich, was viel sagen will, und beide seien ohne Vergleich größer als die körperliche Verschiedenheit zwischen Riese und Zwerg, Apollo und Thersytes. Daher ist die Wirkung des selben Motivs auf verschiedene Menschen eine ganz verschiedene; wie das Sonnenlicht Wachs weiß, aber Chlorsilber schwarz färbt, die Wärme Wachs erweicht, aber Thon verhärtet. Deshalb kann man aus der Kenntniß des Motivs allein nicht die That vorhersagen, sondern muß hiezu auch den Charakter genau kennen.

2) Der Charakter des Menschen ist empirisch. Durch Erfahrung allein lernt man ihn kennen, nicht bloß an Andern, sondern auch an sich selbst. Daher wird man oft, wie über Andere,

ſo auch über ſich ſelbſt enttäuſcht, wenn man entdeckt, daß man dieſe oder jene Eigenſchaft, z. B. Gerechtigkeit, Uneigennützigkeit, Muth, nicht in dem Grade beſitzt, als man gütigſt vorausſetzte. Daher auch bleibt, bei einer vorliegenden ſchweren Wahl, unſer eigener Entſchluß, gleich einem fremden, uns ſelber ſo lange ein Geheimniß, bis jene entſchieden iſt: bald glauben wir, daß ſie auf dieſe, bald daß ſie auf jene Seite fallen werde, je nachdem dieſes oder jenes Motiv dem Willen von der Erkenntniß näher vorgehalten wird und ſeine Kraft an ihm verſucht, wobei denn jenes, „ich kann thun was ich will", den Schein der Willensfreiheit hervorbringt. Endlich macht das ſtärkere Motiv ſeine Gewalt über den Willen geltend, und die Wahl fällt oft anders aus, als wir Anfangs vermutheten. Daher endlich kann Keiner wiſſen, wie ein Anderer und auch nicht, wie er ſelbſt in irgend einer beſtimmten Lage handeln wird, ehe er darin geweſen: nur nach beſtandener Probe iſt er des Andern und erſt dann auch ſeiner ſelbſt gewiß. Dann aber iſt er es: erprobte Freunde, geprüfte Diener ſind ſicher. Ueberhaupt behandeln wir einen uns genau bekannten Menſchen, wie jede andere Sache, deren Eigenſchaften wir bereits kennen gelernt haben, und ſehen mit Zuverſicht vorher, was von ihm zu erwarten ſteht und was nicht. Wer ein Mal etwas gethan, wird es, vorkommenden Falls, wieder thun, im Guten wie im Böſen. Darum wird, wer großer, außerordentlicher Hülfe bedarf, ſich an Den wenden, der Proben des Edelmuthes abgelegt hat: und wer einen Mörder dingen will, wird ſich unter den Leuten umſehen, die ſchon die Hände im Blute gehabt haben. Nach Herodot's Erzählung (VII, 164) war Gelo von Syrakus in die Nothwendigkeit verſetzt, eine ſehr große Geldſumme einem Manne gänzlich anzuvertrauen, indem er ſie ihm, unter freier Dispoſition darüber, ins Ausland mitgeben mußte: er erwählte dazu den Kadmos, als welcher einen Beweis ſeltener, ja unerhörter Redlichkeit und Gewiſſenhaftigkeit abgelegt hatte. Sein Zutrauen bewährte ſich vollkommen. — Gleichermaaßen erwächſt erſt aus der Erfahrung und wenn die Gelegenheit kommt die Bekanntſchaft mit uns ſelbſt, auf welche das Selbſtvertrauen, oder Mißtrauen, ſich gründet. Je nachdem wir in einem Fall Beſonnenheit, Muth, Redlichkeit, Verſchwiegenheit, Feinheit, oder was ſonſt er heiſchen mochte, gezeigt haben, oder aber der Mangel

an ſolchen Tugenden zu Tage gekommen iſt, — ſind wir, in Folge der mit uns gemachten Bekanntſchaft, hinterher zufrieden mit uns ſelbſt, oder das Gegentheil. Erſt die genaue Kenntniß ſeines eigenen empiriſchen Charakters giebt dem Menſchen Das, was man erworbenen Charakter nennt: derjenige beſitzt ihn, der ſeine eigenen Eigenſchaften, gute wie ſchlechte, genau kennt und dadurch ſicher weiß, was er ſich zutrauen und zumuthen darf; was aber nicht. Er ſpielt ſeine eigene Rolle, die er zuvor, vermöge ſeines empiriſchen Charakters, nur naturaliſirte, jetzt kunſtmäßig und methodiſch, mit Feſtigkeit und Anſtand, ohne jemals, wie man ſagt, aus dem Charakter zu fallen, was ſtets beweiſt, daß Einer, im einzelnen Fall, ſich über ſich ſelbſt im Irrthum befand.

3) Der Charakter des Menſchen iſt konſtant: er bleibt der ſelbe, das ganze Leben hindurch. Unter der veränderlichen Hülle ſeiner Jahre, ſeiner Verhältniſſe, ſelbſt ſeiner Kenntniſſe und Anſichten, ſteckt, wie ein Krebs in ſeiner Schaale, der identiſche und eigentliche Menſch, ganz unveränderlich und immer der ſelbe. Bloß in der Richtung und dem Stoff erfährt ſein Charakter die ſcheinbaren Modifikationen, welche Folge der Verſchiedenheit der Lebensalter und ihrer Bedürfniſſe ſind. Der Menſch ändert ſich nie: wie er in einem Falle gehandelt hat, ſo wird er, unter völlig gleichen Umſtänden (zu denen jedoch auch die richtige Kenntniß dieſer Umſtände gehört) ſtets wieder handeln. Die Beſtätigung dieſer Wahrheit kann man aus der täglichen Erfahrung entnehmen: am frappanteſten aber erhält man ſie, wenn man einen Bekannten nach 20 bis 30 Jahren wiederfindet und ihn nun bald genau auf den ſelben Streichen betrifft, wie ehemals. — Zwar wird Mancher dieſe Wahrheit mit Worten leugnen: er ſelbſt ſetzt ſie jedoch bei ſeinem Handeln voraus, indem er Dem, den er ein Mal unredlich befunden, nie wieder traut, wohl aber ſich auf Den verläßt, der ſich früher redlich bewieſen. Denn auf jener Wahrheit beruht die Möglichkeit aller Menſchenkenntniß und des feſten Vertrauens auf die Geprüften, Erprobten, Bewährten. Sogar wenn ein ſolches Zutrauen uns ein Mal getäuſcht hat, ſagen wir nie: „ſein Charakter hat ſich geändert", ſondern: „ich habe mich in ihm geirrt". — Auf ihr beruht es, daß, wenn wir den moraliſchen Werth einer Handlung beurtheilen wollen, wir

vor Allem über ihr Motiv Gewißheit zu erlangen ſuchen, dann aber unſer Lob oder Tadel nicht das Motiv trifft, ſondern den Charakter, der ſich durch ein ſolches Motiv beſtimmen ließ, als den zweiten und allein dem Menſchen inhärirenden Faktor dieſer That. — Auf der ſelben Wahrheit beruht es, daß die wahre Ehre (nicht die ritterliche, oder Narren-Ehre), ein Mal verloren, nie wieder herzuſtellen iſt, ſondern der Makel einer einzigen nichtswürdigen Handlung dem Menſchen auf immer anklebt, ihn, wie man ſagt, brandmarkt. Daher das Sprichwort: „Wer Ein Mal ſtiehlt, iſt ſein Lebtag ein Dieb.“ — Auf ihr beruht es, daß, wenn bei wichtigen Staatshändeln, es ein Mal kommen kann, daß der Verrath gewollt, daher der Verräther geſucht, gebraucht und belohnt wird; dann, nach erreichtem Zweck, die Klugheit gebietet, ihn zu entfernen, weil die Umſtände veränderlich ſind, ſein Charakter aber unveränderlich. — Auf ihr beruht es, daß der größte Fehler eines dramatiſchen Dichters dieſer iſt, daß ſeine Charaktere nicht gehalten ſind, d. h. nicht, gleich den von großen Dichtern dargeſtellten, mit der Konſtanz und ſtrengen Konſequenz einer Naturkraft durchgeführt ſind; wie ich dieſes Letztere in einem ausführlichen Beiſpiele am Shakeſpeare nachgewieſen habe, in Parerga, Bd. 2, §. 118, S. 196 der erſten Auflage (2. Aufl. §. 119, S. 248). — Ja, auf der ſelben Wahrheit beruht die Möglichkeit des Gewiſſens, ſofern dieſes oft noch im ſpäten Alter die Unthaten der Jugend uns vorhält, wie z. B. dem J. J. Rouſſeau, nach 40 Jahren, daß er die Magd Marion eines Diebſtahls beſchuldigt hatte, den er ſelbſt begangen. Dies iſt nur unter der Vorausſetzung möglich, daß der Charakter unverändert der ſelbe geblieben; da, im Gegentheil, die lächerlichſten Irrthümer, die gröbſte Unwiſſenheit, die wunderlichſten Thorheiten unſerer Jugend uns im Alter nicht beſchämen: denn das hat ſich geändert, die waren Sache der Erkenntniß, wir ſind davon zurückgekommen, haben ſie längſt abgelegt, wie unſere Jugendkleider. — Auf der ſelben Wahrheit beruht es, daß ein Menſch, ſelbſt bei der deutlichſten Erkenntniß, ja, Verabſcheuung ſeiner moraliſchen Fehler und Gebrechen, ja, beim aufrichtigſten Vorſatz der Beſſerung, doch eigentlich ſich nicht beſſert, ſondern trotz ernſten Vorſätzen und redlichem Verſprechen, ſich, bei erneuerter Gelegenheit, doch wieder auf den ſelben Pfaden wie zuvor, zu ſeiner eigenen Ueberraſchung, betreffen läßt.

Bloß seine Erkenntniß läßt sich berichtigen; daher er zu der Einsicht gelangen kann, daß diese oder jene Mittel, die er früher anwandte, nicht zu seinem Zwecke führen, oder mehr Nachtheil, als Gewinn bringen: dann ändert er die Mittel, nicht die Zwecke. Hierauf beruht das Amerikanische Pönitenziarsystem: es unternimmt nicht, den Charakter, das Herz des Menschen zu bessern, wohl aber ihm den Kopf zurechtzusetzen und ihm zu zeigen, daß er die Zwecke, denen er vermöge seines Charakters unwandelbar nachstrebt, auf dem bisher gegangenen Wege der Unredlichkeit weit schwerer und mit viel größeren Mühsäligkeiten und Gefahren erreichen würde, als auf dem der Ehrlichkeit, Arbeit und Genügsamkeit. Ueberhaupt liegt allein in der Erkenntniß die Sphäre und der Bereich aller Besserung und Veredelung. Der Charakter ist unveränderlich, die Motive wirken mit Nothwendigkeit: aber sie haben durch die Erkenntniß hindurchzugehen, als welche das Medium der Motive ist. Diese aber ist der mannigfaltigsten Erweiterung, der immerwährenden Berichtigung in unzähligen Graden fähig: dahin arbeitet alle Erziehung. Die Ausbildung der Vernunft, durch Kenntnisse und Einsichten jeder Art, ist dadurch moralisch wichtig, daß sie Motiven, für welche ohne sie der Mensch verschlossen bliebe, den Zugang öffnet. So lange er diese nicht verstehen konnte, waren sie für seinen Willen nicht vorhanden. Daher kann, unter gleichen äußern Umständen, die Lage eines Menschen das zweite Mal doch in der That eine ganz andere seyn, als das erste: wenn er nämlich erst in der Zwischenzeit fähig geworden ist, jene Umstände richtig und vollständig zu begreifen; wodurch jetzt Motive auf ihn wirken, denen er früher unzugänglich war. In diesem Sinn sagten die Scholastiker sehr richtig: causa finalis (Zweck, Motiv) movet non secundum suum esse reale, sed secundum esse cognitum. Weiter aber, als auf die Berichtigung der Erkenntniß, erstreckt sich keine moralische Einwirkung, und das Unternehmen, die Charakterfehler eines Menschen durch Reden und Moralisiren aufheben und so seinen Charakter selbst, seine eigentliche Moralität, umschaffen zu wollen, ist ganz gleich dem Vorhaben, Blei durch äußere Einwirkung in Gold zu verwandeln, oder eine Eiche durch sorgfältige Pflege dahin zu bringen, daß sie Aprikosen trüge.

Die Ueberzeugung von der Unveränderlichkeit des Charakters finden wir als eine unzweifelhafte ſchon von Apulejus ausgeſprochen, in ſeiner Oratio de magia, woſelbſt er, ſich gegen die Beſchuldigung der Zauberei vertheidigend, an ſeinen bekannten Charakter appellirt und ſagt: Certum indicem cujusque animum esse, qui semper eodem ingenio ad virtutem vel ad malitiam moratus, firmum argumentum est accipiendi criminis, aut respuendi.

4) Der individuelle Charakter iſt angeboren: er iſt kein Werk der Kunſt, oder der dem Zufall unterworfenen Umſtände; ſondern das Werk der Natur ſelbſt. Er offenbart ſich ſchon im Kinde, zeigt dort im Kleinen, was er künftig im Großen ſeyn wird. Daher legen, bei der allergleicheſten Erziehung und Umgebung, zwei Kinder den grundverſchiedenſten Charakter aufs deutlichſte an den Tag: es iſt der ſelbe, den ſie als Greiſe tragen werden. Er iſt ſogar, in ſeinen Grundzügen, erblich, aber nur vom Vater, die Intelligenz hingegen von der Mutter; worüber ich auf Kap. 43 des zweiten Bandes meines Hauptwerkes verweiſe.

Aus dieſer Darlegung des Weſens des individuellen Charakters folgt allerdings, daß Tugenden und Laſter angeboren ſind. Dieſe Wahrheit mag manchem Vorurtheil und mancher Rockenphiloſophie, mit ihren ſogenannten praktiſchen Intereſſen, d. h. ihren kleinen, engen Begriffen und beſchränkten Kinderſchulanſichten, ungelegen kommen: ſie war aber ſchon die Ueberzeugung des Vaters der Moral, des Sokrates, der, laut Angabe des Ariſtoteles (Eth. magna, I, 9) behauptete: οὐκ ἐφ' ἡμῖν γενέσθαι τὸ σπουδαίους εἶναι, ἢ φαύλους, κ. τ. λ. (in arbitrio nostro positum non esse, nos probos, vel malos esse). Was Ariſtoteles hier dagegen erinnert, iſt offenbar ſchlecht: auch theilt er ſelbſt jene Meinung des Sokrates und ſpricht ſie auf das deutlichſte aus, in der Eth. Nicom., VI, 13: „Πᾶσι γὰρ δοκεῖ ἕκαστα τῶν ἠθῶν ὑπάρχειν φύσει πως. καὶ γὰρ δίκαιοι καὶ σωφρονικοὶ καὶ ἀνδρεῖοι καὶ τἆλλα ἕξομεν εὐθὺς ἐκ γενετῆς.“ (Singuli enim mores in omnibus hominibus quodammodo videntur inesse natura: namque ad justitiam, temperantiam, fortitudinem, ceterasque virtutes proclivitatem statim habemus, cum primum nascimur.) Und wenn man die ſämmtlichen Tugenden und Laſter in dem Buche des Ariſtoteles de virtutibus et vitiis, wo ſie zu kurzer Ueberſicht

zusammengestellt sind, überschaut; so wird man finden, daß sie sämmtlich, an wirklichen Menschen, sich nur denken lassen als angeborene Eigenschaften, und nur als solche ächt wären: hingegen aus der Reflexion hervorgegangen und willkührlich angenommen, würden sie eigentlich auf eine Art Verstellung hinauslaufen, unächt seyn, daher auch auf ihren Fortbestand und ihre Bewährung im Drange der Umstände dann durchaus nicht zu rechnen seyn würde. Und auch wenn man die beim Aristoteles und allen Alten fehlende Christliche Tugend der Liebe, caritas, hinzufügt; so verhält es sich mit ihr nicht anders. Wie sollte auch die unermüdliche Güte des einen Menschen und die unverbesserliche, tief wurzelnde Bosheit des andern, der Charakter der Antonine, des Hadrian, des Titus einerseits, und der des Kaligula, Nero, Domitian andererseits, von außen angeflogen, das Werk zufälliger Umstände, oder bloßer Erkenntniß und Belehrung seyn! Hatte doch gerade Nero den Seneka zum Erzieher. — Vielmehr liegt im angeborenen Charakter, diesem eigentlichen Kern des ganzen Menschen, der Keim aller seiner Tugenden und Laster. Diese dem unbefangenen Menschen natürliche Ueberzeugung hat auch die Hand des Vellejus Paterkulus geführt, als er (II, 35) über den Kato Folgendes niederschrieb: Homo virtuti consimillimus, et per omnia genio diis, quam hominibus propior: qui nunquam recte fecit, ut facere videretur, sed quia *aliter facere non poterat.**)

Woraus hingegen, unter der Annahme der Willensfreiheit, Tugend und Laster, oder überhaupt die Thatsache, daß zwei gleich erzogene Menschen, unter völlig gleichen Umständen und Anläßen, ganz verschieden, ja entgegengesetzt handeln, eigentlich entspringen soll, ist schlechterdings nicht abzusehen. Die thatsächliche,

*) Diese Stelle wird allmälig zu einem regulären Armaturstück im Zeughause der Deterministen, welche Ehre der gute alte Historiker, vor 1800 Jahren, sich gewiß nicht träumen ließ. Zuerst hat sie Hobbes gelobt, nach ihm Priestley. Dann hat sie Schelling in seiner Abhandlung über die Freiheit, S. 478, in einer zu seinen Zwecken etwas verfälschten Uebersetzung wiedergegeben; weshalb er auch den Vellejus Paterkulus nicht namentlich anführt, sondern, so klug wie vornehm, sagt „ein Alter". Endlich habe auch ich nicht ermangeln wollen, sie beizubringen, da sie wirklich zur Sache ist.

urſprüngliche Grundverſchiedenheit der Charaktere iſt unvereinbar mit der Annahme einer ſolchen Willensfreiheit, die darin beſteht, daß jedem Menſchen, in jeder Lage, entgegengeſetzte Handlungen gleich möglich ſeyn ſollen. Denn da muß ſein Charakter von Hauſe aus eine tabula rasa ſeyn, wie nach Locke der Intellekt, und darf keine angeborene Neigung nach einer, oder der andern Seite haben; weil dieſe eben ſchon das vollkommene Gleichgewicht, welches man im libero arbitrio indifferentiae denkt, aufheben würde. Im Subjektiven kann alſo, unter jener Annahme, der Grund der in Betrachtung genommenen Verſchiedenheit der Handlungsweiſe verſchiedener Menſchen nicht liegen; aber noch weniger im Objektiven: denn alsdann wären es ja die Objekte, welche das Handeln beſtimmten, und die verlangte Freiheit gienge ganz und gar verloren. Da bliebe allenfalls nur noch der Ausweg übrig, den Urſprung jener thatſächlichen großen Verſchiedenheit der Handlungsweiſen in die Mitte zwiſchen Subjekt und Objekt zu verlegen, nämlich ſie entſtehen zu laſſen aus der verſchiedenen Art, wie das Objektive vom Subjektiven aufgefaßt, d. h. wie es von verſchiedenen Menſchen erkannt würde. Dann liefe aber Alles auf richtige, oder falſche Erkenntniß der vorliegenden Umſtände zurück, wodurch der moraliſche Unterſchied der Handlungsweiſen zu einer bloßen Verſchiedenheit der Richtigkeit des Urtheils umgeſtaltet und die Moral in Logik verwandelt würde. Verſuchten nun die Anhänger der Willensfreiheit zuletzt noch ſich aus jenem ſchlimmen Dilemma dadurch zu retten, daß ſie ſagten: angeborene Verſchiedenheit der Charaktere gebe es zwar nicht, aber es entſtände eine dergleichen Verſchiedenheit aus äußeren Umſtänden, Eindrücken, Erfahrungen, Beiſpiel, Lehren u. ſ. w.: und wenn auf dieſe Weiſe ein Mal der Charakter zu Stande gekommen wäre; ſo erklärte ſich aus ihm nachher die Verſchiedenheit des Handelns: ſo iſt darauf zu ſagen, erſtlich, daß demnach der Charakter ſich ſehr ſpät einſtellen würde (während er thatſächlich ſchon in Kindern zu erkennen iſt) und die meiſten Menſchen ſterben würden, ehe ſie einen Charakter erlangt hätten; zweitens aber, daß alle jene äußeren Umſtände, deren Werk der Charakter ſeyn ſollte, ganz außer unſerer Macht liegen und vom Zufall (oder wenn man will, von der Vorſehung) ſo oder anders herbeigeführt würden: wenn nun alſo aus dieſen der Cha-

rakter und aus diesem wieder die Verschiedenheit des Handelns entspränge; so würde alle moralische Verantwortlichkeit für diese letztere ganz und gar wegfallen, da sie offenbar zuletzt das Werk des Zufalls oder der Vorsehung wäre. So sehen wir also, unter der Annahme der Willensfreiheit, den Ursprung der Verschiedenheit der Handlungsweisen, und damit der Tugend, oder des Lasters, nebst der Verantwortlichkeit, ohne allen Anhalt schweben und nirgends ein Plätzchen finden, Wurzel darauf zu schlagen. Hieraus aber ergiebt sich, daß jene Annahme, so sehr sie auch, auf den ersten Blick, dem rohen Verstande zusagt, doch im Grunde ebenso sehr mit unsern moralischen Ueberzeugungen im Widerspruch steht, als, wie genugsam gezeigt, mit der obersten Grundregel unsers Verstandes.

Die Nothwendigkeit, mit der, wie ich oben ausführlich dargethan habe, die Motive, wie alle Ursachen überhaupt, wirken, ist keine voraussetzungslose. Jetzt haben wir ihre Voraussetzung, den Grund und Boden worauf sie fußt, kennen gelernt: es ist der angeborene, individuelle Charakter. Wie jede Wirkung in der unbelebten Natur ein nothwendiges Produkt zweier Faktoren ist, nämlich der hier sich äußernden allgemeinen Naturkraft und der diese Aeußerung hier hervorrufenden einzelnen Ursache; gerade so ist jede That eines Menschen das nothwendige Produkt seines Charakters und des eingetretenen Motivs. Sind diese Beiden gegeben, so erfolgt sie unausbleiblich. Damit eine andere entstände, müßte entweder ein anderes Motiv oder ein anderer Charakter gesetzt werden. Auch würde jede That sich mit Sicherheit vorhersagen, ja, berechnen lassen; wenn nicht theils der Charakter sehr schwer zu erforschen, theils auch das Motiv oft verborgen und stets der Gegenwirkung anderer Motive, die allein in der Gedankensphäre des Menschen, Andern unzugänglich, liegen, bloßgestellt wäre. Durch den angeborenen Charakter des Menschen sind schon die Zwecke überhaupt, welchen er unabänderlich nachstrebt, im Wesentlichen bestimmt: die Mittel, welche er dazu ergreift, werden bestimmt theils durch die äußeren Umstände, theils durch seine Auffassung derselben, deren Richtigkeit wieder von seinem Verstande und dessen Bildung abhängt. Als Endresultat von dem Allen erfolgen nun seine einzelnen Thaten, mithin die ganze Rolle, welche er in der Welt zu spielen hat. —

Ebenſo richtig daher, wie poetiſch aufgefaßt, findet man das Reſultat der hier dargelegten Lehre vom individuellen Charakter ausgeſprochen in einer der ſchönſten Strophen Goethe's:

„Wie an dem Tag, der dich der Welt verliehen,
Die Sonne ſtand zum Gruße der Planeten,
Biſt alſobald und fort und fort gediehen,
Nach dem Geſetz, wonach du angetreten.
So mußt du ſeyn, dir kannſt du nicht entfliehen,
So ſagten ſchon Sibyllen, ſo Propheten;
Und keine Zeit und keine Macht zerſtückelt
Geprägte Form, die lebend ſich entwickelt."

Jene Vorausſetzung alſo, auf der überhaupt die Nothwendigkeit der Wirkungen aller Urſachen beruht, iſt das innere Weſen jedes Dinges, ſei daſſelbe nun bloß eine in dieſem ſich äußernde allgemeine Naturkraft, oder ſei es Lebenskraft, oder ſei es Wille: immer wird jegliches Weſen, welcher Art es auch ſei, auf Anlaß der einwirkenden Urſachen, ſeiner eigenthümlichen Natur gemäß reagiren. Dieſes Geſetz, dem alle Dinge der Welt, ohne Ausnahme, unterworfen ſind, drückten die Scholaſtiker aus in der Formel operari sequitur esse. Demſelben zufolge prüft der Chemiker die Körper durch Reagenzien, und der Menſch den Menſchen durch die Proben, auf welche er ihn ſtellt. In allen Fällen werden die äußeren Urſachen mit Nothwendigkeit hervorrufen, was in dem Weſen ſteckt: denn dieſes kann nicht anders reagiren, als nach dem wie es iſt.

Hier iſt daran zu erinnern, daß jede Existentia eine Essentia vorausſetzt: d. h. jedes Seiende muß eben auch Etwas ſeyn, ein beſtimmtes Weſen haben. Es kann nicht daſeyn und dabei doch nichts ſeyn, nämlich ſo etwas wie das Ens metaphysicum, d. h. ein Ding welches iſt und weiter nichts als iſt, ohne alle Beſtimmungen und Eigenſchaften, und folglich ohne die aus dieſen fließende entſchiedene Wirkungsart: ſondern ſo wenig eine Essentia ohne Existentia eine Realität liefert (was Kant durch das bekannte Beiſpiel von hundert Thalern erläutert hat); ebenſo wenig vermag Dies eine Existentia ohne Essentia. Denn jedes Seiende muß eine ihm weſentliche, eigenthümliche Natur haben, vermöge welcher es iſt was es iſt, die es ſtets behauptet, deren Aeußerungen von den Urſachen mit Nothwen-

digkeit hervorgerufen werden; während hingegen diese Natur selbst keineswegs das Werk jener Ursachen, noch durch dieselben modifikabel ist. Alles dieses aber gilt vom Menschen und seinem Willen ebenso sehr, wie von allen übrigen Wesen in der Natur. Auch er hat zur Existentia eine Essentia, d. h. grundwesentliche Eigenschaften, die eben seinen Charakter ausmachen und nur der Veranlassung von Außen bedürfen, um hervorzutreten. Folglich zu erwarten, daß ein Mensch, bei gleichem Anlaß, ein Mal so, ein ander Mal aber ganz anders handeln werde, wäre wie wenn man erwarten wollte, daß der selbe Baum, der diesen Sommer Kirschen trug, im nächsten Birnen tragen werde. Die Willensfreiheit bedeutet, genau betrachtet, eine Existentia ohne Essentia; welches heißt, daß etwas *sei* und dabei doch *Nichts sei*, welches wiederum heißt, *nicht sei*, also ein Widerspruch ist.

Der Einsicht hierin, wie auch in die a priori gewisse und daher ausnahmslose Gültigkeit des Gesetzes der Kausalität, ist es zuzuschreiben, daß alle wirklich tiefen Denker aller Zeiten, so verschieden auch ihre sonstigen Ansichten seyn mochten, darin übereinstimmten, daß sie die Nothwendigkeit der Willensakte bei eintretenden Motiven behaupteten und das liberum arbitrium verwarfen. Sogar haben sie, eben weil die unberechenbar große Majorität der zum Denken unfähigen und dem Scheine und Vorurtheil Preis gegebenen Menge dieser Wahrheit allezeit hartnäckig widerstrebte, sie auf die Spitze gestellt, um sie in den entschiedensten, ja, übermüthigsten Ausdrücken zu behaupten. Der bekannteste von diesen ist der Esel des *Buridan*, nach welchem man jedoch, seit ungefähr hundert Jahren, in den von *Buridan* noch vorhandenen Schriften vergeblich sucht. Ich selbst besitze eine augenscheinlich noch im fünfzehnten Jahrhundert gedruckte Ausgabe seiner Sophismata, ohne Druckort, noch Jahreszahl, noch Seitenzahl, in der ich oft vergeblich danach gesucht habe, obgleich fast auf jeder Seite Esel als Beispiele vorkommen. *Bayle*, dessen Artikel *Buridan* die Grundlage alles seitdem darüber Geschriebenen ist, sagt sehr unrichtig, daß man nur von dem *einen* Sophisma Buridans wisse; da ich einen ganzen Quartanten Sophismata von ihm habe. Auch hätte *Bayle*, da er die Sache so ausführlich behandelt, wissen sollen, was jedoch auch seitdem nicht bemerkt zu seyn scheint, daß jenes Bei-

ſpiel, welches gewiſſermaaßen zum Symbol oder Typus der großen hier von mir verfochtenen Wahrheit geworden iſt, weit älter iſt, als Buridan. Es findet ſich im Dante, der das ganze Wiſſen ſeiner Zeit inne hatte, vor Buridan lebte und nicht von Eſeln, ſondern von Menſchen redet, mit folgenden Worten, welche das vierte Buch ſeines Paradiso eröffnen:

Intra duo cibi, distanti e moventi
D'un modo, prima si morria di fame,
Che liber' uomo l'un recasse a' denti.*)

Ja, es findet ſich ſchon im Ariſtoteles, De coelo, II, 13, mit dieſen Worten: καὶ ὁ λόγος τοῦ πεινῶντος καὶ διψῶντος σφόδρα μὲν, ὁμοίως δὲ, καὶ τῶν ἐδωδιμῶν καὶ ποτῶν ἴσον ἀπέχοντος, καὶ γὰρ τοῦτον ἠρεμεῖν ἀναγκαῖον (item ea, quae de sitiente vehementer esurienteque dicuntur, cum aeque ab his, quae eduntur atque bibuntur, distat: quiescat enim necesse est). Buridan, der aus dieſen Quellen das Beiſpiel überkommen hatte, vertauſchte den Menſchen gegen einen Eſel, bloß weil es die Gewohnheit dieſes dürftigen Scholaſtikers iſt, zu ſeinen Beiſpielen entweder Sokrates und Plato, oder asinum zu nehmen.

Die Frage nach der Willensfreiheit iſt wirklich ein Probierſtein, an welchem man die tief denkenden Geiſter von den oberflächlichen unterſcheiden kann, oder ein Gränzſtein, wo beide aus einander gehen, indem die erſteren ſämmtlich das nothwendige Erfolgen der Handlung, bei gegebenem Charakter und Motiv, behaupten, die letzteren hingegen, mit dem großen Haufen, der Willensfreiheit anhängen. Sodann giebt es noch einen Mittelſchlag, welcher, ſich verlegen fühlend, hin und her lavirt, ſich und Andern den Zielpunkt verrückt, ſich hinter Worte und Phraſen flüchtet, oder die Frage ſo lange dreht und verdreht, bis man nicht mehr weiß, worauf ſie hinauslief. So hat es ſchon Leibnitz gemacht, der viel mehr Mathematiker und Polyhiſtor, als Philoſoph war.**) Aber um ſolche Hin- und Her-Redner zur

*) Inter duos cibos aeque remotos unoque modo motos constitutus, homo prius fame periret, quam ut, absoluta libertate usus, unum eorum dentibus admoveret.

**) Leibnitzens Haltloſigkeit in dieſem Punkte zeigt ſich am deutlichſten

Sache zu bringen, muß man ihnen die Frage folgendermaaßen ſtellen und nicht davon abgehen:

1) Sind einem gegebenen Menſchen, unter gegebenen Umſtänden, zwei Handlungen möglich, oder nur *eine*? — Antwort aller Tiefdenkenden: Nur Eine.

2) Konnte der zurückgelegte Lebenslauf eines gegebenen Menſchen — angeſehen, daß einerſeits ſein Charakter unveränderlich feſtſteht und andererſeits die Umſtände, deren Einwirkung er zu erfahren hatte, durchweg und bis auf das Kleinſte herab von äußeren Urſachen, die ſtets mit ſtrenger Nothwendigkeit eintreten, und deren aus lauter ebenſo nothwendigen Gliedern beſtehende Kette ins Unendliche hinaufläuft, nothwendig beſtimmt wurden, — irgend worin, auch nur im Geringſten, in irgend einem Vorgang, einer Scene, anders ausfallen, als er ausgefallen iſt? — Nein! iſt die konſequente und richtige Antwort.

Die Folgerung aus beiden Sätzen iſt: *Alles was geſchieht, vom Größten bis zum Kleinſten, geſchieht nothwendig.* Quidquid fit necessario fit.

Wer bei dieſen Sätzen erſchrickt, hat noch Einiges zu lernen und Anderes zu verlernen: danach aber wird er erkennen, daß ſie die ergiebigſte Quelle des Troſtes und der Beruhigung ſind. — Unſere Thaten ſind allerdings kein erſter Anfang, daher in ihnen nichts wirklich Neues zum Daſeyn gelangt: ſondern *durch das was wir thun, erfahren wir bloß was wir ſind.*

Auf der, wenn auch nicht deutlich erkannten, doch gefühlten Ueberzeugung von der ſtrengen Nothwendigkeit alles Geſchehenden beruht auch die bei den Alten ſo feſt ſtehende Anſicht vom Fatum, der εἱμαρμενη, wie auch der Fatalismus der Mohammedaner, ſogar auch der überall unvertilgbare Glaube an Omina, weil eben ſelbſt der kleinſte Zufall nothwendig eintritt und alle Begebenheiten, ſo zu ſagen, mit einander Tempo halten, mithin Alles in Allem wiederklingt. Endlich hängt ſogar dies damit zuſammen, daß, wer ohne die leiſeſte Abſicht und ganz zufällig einen Andern verſtümmelt oder getödtet hat, dieſes Piaculum ſein ganzes Leben hindurch betrauert, mit einem Gefühl, welches dem der Schuld

---

in ſeinem Briefe an Coſte, Opera phil. ed. Erdmann, p. 447; demnächſt auch in der Théodicée, §. 45—53.

verwandt ſcheint, und auch von Andern, als persona piacularis (Unglücksmenſch), eine eigene Art von Diskredit erfährt. Ja ſogar auf die Chriſtliche Lehre von der Gnadenwahl iſt die gefühlte Ueberzeugung von der Unveränderlichkeit des Charakters und der Nothwendigkeit ſeiner Aeußerungen wohl nicht ohne Einfluß geweſen. — Endlich will ich noch folgende ganz beiläufige Bemerkung hier nicht unterdrücken, die Jeder, je nachdem er über gewiſſe Dinge denkt, beliebig ſtehen oder fallen laſſen mag. Wenn wir die ſtrenge Nothwendigkeit alles Geſchehenden, vermöge einer alle Vorgänge ohne Unterſchied verknüpfenden Kauſalkette nicht annehmen, ſondern dieſe letztere an unzähligen Stellen durch eine abſolute Freiheit unterbrochen werden laſſen; ſo wird alles Vorherſehen des Zukünftigen, im Traume, im hellſehenden Somnambulismus und im zweiten Geſicht (second sight), ſelbſt objektiv, folglich abſolut unmöglich, mithin undenkbar; weil es dann gar keine objektiv wirkliche Zukunft giebt, die auch nur möglicherweiſe vorhergeſehen werden könnte: ſtatt daß wir jetzt doch nur die ſubjektiven Bedingungen hiezu, alſo die ſubjektive Möglichkeit, bezweifeln. Und ſelbſt dieſer Zweifel kann bei den Wohlunterrichteten heut zu Tage nicht mehr Raum gewinnen, nachdem unzählige Zeugniſſe, von glaubwürdigſter Seite, jene Anticipationen der Zukunft feſtgeſtellt haben.

Ich füge noch ein Paar Betrachtungen als Korollarien zur feſtgeſtellten Lehre von der Nothwendigkeit alles Geſchehenden hinzu.

Was würde aus dieſer Welt werden, wenn nicht die Nothwendigkeit alle Dinge durchzöge und zuſammenhielte, beſonders aber der Zeugung der Individuen vorſtände? Ein Monſtrum, ein Schutthaufen, eine Fratze ohne Sinn und Bedeutung, — nämlich das Werk des wahren und eigentlichen Zufalls. —

Wünſchen, daß irgend ein Vorfall nicht geſchehen wäre, iſt eine thörichte Selbſtquälerei: denn es heißt etwas abſolut Unmögliches wünſchen, und iſt ſo unvernünftig, wie der Wunſch, daß die Sonne im Weſten aufgienge. Weil eben alles Geſchehende, Großes wie Kleines, ſtreng nothwendig eintritt, iſt es durchaus eitel, darüber nachzudenken, wie geringfügig und zufällig die Urſachen waren, welche jenen Vorfall herbeigeführt haben, und wie ſo ſehr leicht ſie hätten anders ſeyn können: denn Dies iſt illu-

ſoriſch; indem ſie alle mit ebenſo ſtrenger Nothwendigkeit eingetreten ſind und mit ebenſo vollkommener Macht gewirkt haben, wie die, in Folge welcher die Sonne im Oſten aufgeht. Wir ſollen vielmehr die Begebenheiten, wie ſie eintreten, mit eben dem Auge betrachten, wie das Gedruckte, welches wir leſen, wohl wiſſend, daß es da ſtand, ehe wir es laſen.

IV.

Vorgänger.

Zum Beleg der obigen Behauptung über das Urtheil aller tiefen Denker hinsichtlich unsers Problems, will ich von den großen Männern, welche sich in diesem Sinne ausgesprochen haben, einige in Erinnerung bringen.

Zuvörderst, um Diejenigen zu beruhigen, welche etwan glauben könnten, daß Religionsgründe der von mir verfochtenen Wahrheit entgegenstänben, erinnere ich daran, daß schon Jeremias (10, 23) gesagt hat: „Des Menschen Thun stehet nicht in seiner Gewalt, und stehet in Niemandes Macht, wie er wandele, oder seinen Gang richte." Besonders aber berufe ich mich auf Luther, welcher in einem eigens dazu geschriebenen Buche, De servo arbitrio, mit seiner ganzen Heftigkeit die Willensfreiheit bestreitet. Ein Paar Stellen daraus reichen hin, seine Meinung zu charakterisiren, die er natürlich nicht mit philosophischen, sondern mit theologischen Gründen unterstützt. Ich citire sie nach der Ausgabe von Seb. Schmidt, Strasburg 1707. — Daselbst S. 145 heißt es: Quare simul in omnium cordibus scriptum invenitur, liberum arbitrium nihil esse; licet obscuretur tot disputationibus contrariis et tanta tot virorum auctoritate. — S. 214: Hoc loco admonitos velim liberi arbitrii tutores, ut sciant, sese esse abnegatores Christi, dum asserunt liberum arbitrium. — S. 220: Contra liberum arbitrium pugnabunt Scripturae testimonia, quotquot de Christo loquuntur. At

ea sunt innumerabilia, imo tota Scriptura. Ideo, si Scriptura judice causam agimus, omnibus modis vicero, ut ne jota unum aut apex sit reliquus, qui non damnet dogma liberi arbitrii. —

Jetzt zu den Philoſophen. Die Alten ſind hier nicht ernſtlich in Betracht zu ziehen, da ihre Philoſophie, gleichſam noch im Stande der Unſchuld, die zwei tiefſten und bedenklichſten Probleme der neuern Philoſophie noch nicht zum deutlichen Bewußtſeyn gebracht hatte, nämlich die Frage nach der Freiheit des Willens und die nach der Realität der Außenwelt, oder dem Verhältniß des Idealen zum Realen. Wie weit übrigens das Problem von der Freiheit des Willens den Alten klar geworden, kann man ziemlich erſehen aus des Ariſtoteles Ethica Nicom., III, c. 1—8, wo man finden wird, daß ſein Denken darüber im Weſentlichen bloß die phyſiſche und die intellektuelle Freiheit betrifft, daher er ſtets nur von ἑκουσιον και ἀκουσιον redet, willkührlich und frei als einerlei nehmend. Das ſehr viel ſchwerere Problem der moraliſchen Freiheit hat ſich ihm noch nicht dargeſtellt, obgleich allerdings bisweilen ſeine Gedanken bis dahin reichen, beſonders Ethica Nicom., II, 2, und III, 7, wo er aber in den Fehler verfällt, den Charakter aus den Thaten abzuleiten, ſtatt umgekehrt. Ebenſo kritiſirt er ſehr fälſchlich die oben von mir angeführte Ueberzeugung des Sokrates: an andern Stellen aber hat er dieſe wieder zu der ſeinigen gemacht, z. B. Nicom., X, 10: τὸ μὲν οὖν τῆς φύσεως δῆλον ὡς οὐκ ἐφ' ἡμῖν ὑπάρχει, ἀλλὰ διά τινας θείας αἰτίας τοῖς ὡς ἀληθῶς εὐτυχέσιν ὑπάρχει (quod igitur a natura tribuitur, id in nostra potestate non esse, sed, ab aliqua divina causa profectum, inesse in iis, qui revera sunt fortunati, perspicuum est). Mox: Δεῖ δὴ τὸ ἦθος προϋπάρχειν πως οἰκεῖον τῆς ἀρετῆς, στέργον τὸ καλὸν καὶ δυσχεραῖνον το αἰσχρόν (Mores igitur ante quodammodo insint oportet, ad virtutem accommodati, qui honestum amplectantur, turpitudineque offendantur); welches mit der oben von mir beigebrachten Stelle ſtimmt, wie auch mit Eth. magna, I, 11. Οὐκ ἔσται ὁ προαιρούμενος εἶναι σπουδαιότατος, ἂν μὴ καὶ ἡ φύσις ὑπάρξῃ, βελτίων μέντοι ἔσται (non enim ut quisque voluerit, erit omnium optimus, nisi etiam natura exstiterit: melior quidem recte erit). In gleichem Sinn behandelt Ariſtoteles die Frage

nach der Willensfreiheit in der Ethica magna, I, 9—18, und Ethica Eudemia, II, 6—10, wo er dem eigentlichen Problem noch etwas näher kommt: doch ist alles schwankend und oberflächlich. Es ist überall seine Methode, nicht direkt auf die Sachen einzugehen, analytisch verfahrend; sondern, synthetisch, aus äußern Merkmalen Schlüsse zu ziehen: statt einzudringen, um zum Kern der Dinge zu gelangen, hält er sich an äußere Kennzeichen, sogar an Worte. Diese Methode führt leicht irre und, bei tiefern Problemen, nie zum Ziele. Hier nun bleibt er vor dem vermeintlichen Gegensatz zwischen dem Nothwendigen und dem Willkührlichen, ἀναγκαιον και ἑκουσιον, stehen, wie vor einer Mauer: über diese hinaus aber liegt erst die Einsicht, daß das Willkührliche gerade *als solches nothwendig* ist, vermöge des Motivs, ohne welches ein Willensakt so wenig wie ohne ein wollendes Subjekt möglich ist, und welches Motiv eine Ursache ist, so gut wie die mechanische, von der es nur im Unwesentlichen sich unterscheidet; sagt er doch selbst (Eth. Eudem., II, 10): ἡ γὰρ οὗ ἕνεκα μία τῶν αἰτίων ἐστίν (nam id, cujus gratia, una e causarum numero est). Daher eben ist jener Gegensatz zwischen dem Willkührlichen und Nothwendigen ein grundfalscher; wenn es gleich vielen angeblichen Philosophen noch heute ebenso geht wie dem Aristoteles.

Schon ziemlich deutlich legt das Problem der Willensfreiheit *Cicero* dar, im Buche de fato, c. 10 & c. 17. Der Gegenstand seiner Abhandlung führt allerdings sehr leicht und natürlich darauf hin. Er selbst hält es mit der Willensfreiheit: aber wir sehen, daß schon Chrysippos und Diodoros sich das Problem, mehr oder weniger deutlich, zum Bewußtseyn gebracht haben müssen. — Beachtenswerth ist auch das dreißigste Todtengespräch des *Lukianos*, zwischen Minos und Sostratos, welches die Willensfreiheit und mit ihr die Verantwortlichkeit leugnet.

Aber gewissermaaßen ist bereits das vierte Buch der Mackabäer, in der Septuaginta (bei Luther fehlt es), eine Abhandlung über die Willensfreiheit; sofern es sich zur Aufgabe macht, den Beweis zu führen, daß die Vernunft (λογισμος) die Kraft besitzt, alle Leidenschaften und Affekte zu überwinden, und dies belegt durch die Jüdischen Märtyrer im zweiten Buch.

Die älteste mir bekannte, deutliche Erkenntniß unsers Pro-

blems zeigt sich bei Klemens Alexandrinus, indem er (Strom. I, §. 17) sagt: ὁυτε δε οἱ ἐπαινοι, οὐτε οἱ ψογοι, οὐδ' αἱ τιμαι, οὐδ' αἱ κολασεις, δικαιαι, μη της ψυχης ἐχουσης την ἐξουσιαν της ὁρμης και ἀφορμης, ἀλλ' ἀκουσιου της κακιας οὐσης (nec laudes, nec vituperationes, nec honores, nec supplicia justa sunt, si anima non habeat liberam potestatem et appetendi et abstinendi, sed sit vitium involuntarium): dann, nach einem sich auf früher Gesagtes beziehenden Zwischensatz: ἵν' ὁτι μαλιστα ὁ θεος μεν ἡμιν κακιας ἀναιτιος (ut vel maxime quidem Deus nobis non sit causa vitii). Dieser höchst beachtenswerthe Nachsatz zeigt, in welchem Sinne die Kirche sogleich das Problem faßte, und welche Entscheidung sie, als ihrem Interesse gemäß, sofort antieipirte. — Beinahe 200 Jahre später finden wir die Lehre vom freien Willen bereits ausführlich behandelt von Nemesius, in seinem Werke De natura hominis, Kap. 35 am Ende, und Kap. 39—41. Die Freiheit des Willens wird hier ohne Weiteres mit der Willkühr, oder Wahlentscheidung, identifizirt und demnach eifrigst behauptet und dargethan. Doch ist es immer schon eine Ventilation der Sache.

Aber das völlig entwickelte Bewußtseyn unsers Problems, mit Allem, was daran hängt, finden wir zuerst beim Kirchenvater Augustinus, der deshalb, obwohl weit mehr Theolog, als Philosoph, hier in Betracht kommt. Sogleich jedoch sehen wir ihn durch dasselbe in merkliche Verlegenheit und unsicheres Schwanken versetzt, welches ihn bis zu Inkonsequenzen und Widersprüchen führt, in seinen drei Büchern de libero arbitrio. Einerseits will er nicht, wie Pelagius, der Freiheit des Willens so viel einräumen, daß dadurch die Erbsünde, die Nothwendigkeit der Erlösung und die freie Gnadenwahl aufgehoben würde, mithin der Mensch durch eigene Kräfte gerecht und der Säligkeit würdig werden könnte. Er giebt sogar in dem Argumento in libros de lib. arb. ex Lib. I, c. 9, Retractationum desumto zu verstehen, daß er für diese Seite der Kontroverse (die Luther später so heftig verfocht) noch mehr gesagt haben würde, wenn jene Bücher nicht vor dem Auftreten des Pelagius geschrieben wären, gegen dessen Meinung er alsdann das Buch de natura et gratia abfaßte. Inzwischen sagt er schon de lib. arb. III, 18:

Nunc autem homo non est bonus, nec habet in potestate, ut bonus sit, sive non videndo qualis esse debeat, sive videndo et non volendo esse, qualem debere esse se videt. — Mox: vel ignorando non habet liberum arbitrium voluntatis ad eligendum quid recte faciat; vel resistente carnali consuetudine, quae violentia mortalis successionis quodammodo naturaliter inolevit, videat quid recte faciendum sit, et velit, nec possit implere: und im erwähnten Argumento: Voluntas ergo ipsa, nisi gratia Dei liberatur a servitute, qua facta est serva peccati, et, ut vitia superet, adjuvetur, recte pieque vivi non potest a mortalibus.

Andererseits jedoch bewogen ihn folgende drei Gründe die Freiheit des Willens zu vertheidigen:

1) Seine Opposition gegen die Manichäer, gegen welche ausdrücklich die Bücher de lib. arb. gerichtet sind, weil sie den freien Willen leugneten und eine andere Urquelle des Bösen, wie des Uebels, annahmen. Auf sie spielt er schon im letzten Kapitel des Buches de animae quantitate an: datum est animae liberum arbitrium, quod qui nugatoriis ratiocinationibus labefactare conantur, usque adeo coeci sunt, ut caet.

2) Die natürliche, von mir aufgedeckte Täuschung, vermöge welcher das „ich kann thun was ich will" für die Freiheit des Willens angesehen und „willkührlich" als sofort identisch mit „frei" genommen wird: de lib. arb. I, 12. Quid enim tam in voluntate, quam ipsa voluntas, situm est?

3) Die Nothwendigkeit, die moralische Verantwortlichkeit des Menschen mit der Gerechtigkeit Gottes in Einklang zu bringen. Nämlich dem Scharfsinn des Augustinus ist eine höchst ernstliche Bedenklichkeit nicht entgangen, deren Beseitigung so schwierig ist, daß, soviel mir bekannt, alle späteren Philosophen, mit Ausnahme dreier, die wir deshalb sogleich näher betrachten werden, sie lieber fein leise umschlichen haben, als wäre sie nicht vorhanden. Augustinus hingegen spricht sie, mit edler Offenheit, ganz unumwunden aus, gleich in den Eingangsworten der Bücher de lib. arb.: Dic mihi, quaeso, utrum Deus non sit auctor mali? — Und dann ausführlicher gleich im zweiten Kapitel: Movet autem animum, si peccata ex his animabus sunt, quas Deus creavit, illae autem animae ex Deo; quomodo

non, parvo intervallo, peccata referantur in Deum. Worauf der Interlokutor verſetzt: Id nunc plane abs te dictum est, quod me cogitantem satis excruciat. — Dieſe höchſt bedenkliche Betrachtung hat Luther wieder aufgenommen und mit der ganzen Heftigkeit ſeiner Beredſamkeit hervorgehoben, De servo arbitrio, S. 144. At talem oportere esse Deum, qui libertate sua necessitatem imponat nobis, ipsa ratio naturalis cogitur confiteri. — Concessa praescientia et omnipotentia, sequitur naturaliter, irrefragabili consequentia, nos per nos ipsos non esse factos, nec vivere, nec agere quidquam, sed per illius omnipotentiam. — — Pugnat ex diametro praescientia et omnipotentia Dei cum nostro libero arbitrio. — Omnes homines coguntur inevitabili consequentia admittere, nos non fieri nostra voluntate, sed necessitate; ita nos non facere quod libet, pro jure liberi arbitrii, sed prout Deus praescivit et *agit* consilio et virtute infallibili et immutabili: u. ſ. w.

Ganz erfüllt von dieſer Erkenntniß finden wir, am Anfang des 17. Jahrhunderts, den Vanini. Sie iſt der Kern und die Seele ſeiner beharrlichen, wiewohl, unter dem Druck der Zeit, möglichſt ſchlau verhehlten Auflehnung gegen den Theismus. Bei jeder Gelegenheit kommt er darauf zurück und wird nicht müde, ſie von den verſchiedenſten Geſichtspunkten aus darzulegen. Z. B. in ſeinem Amphitheatro aeternae providentiae, exercitatio 16, ſagt er: Si Deus vult peccata, igitur facit: scriptum est enim „omnia quaecunque voluit fecit". Si non vult, tamen committuntur: erit ergo dicendus improvidus, vel impotens, vel crudelis; cum voti sui compos fieri aut nesciat, aut nequeat, aut negligat. — — — — Philosophi inquiunt: si nollet Deus pessimas ac nefarias in orbe vigere actiones, procul dubio uno nutu extra mundi limites omnia flagitia exterminaret, profligaretque: quis enim nostrum divinae potest resistere voluntati? Quomodo invito Deo patrantur scelera, si in actu quoque peccandi scelestis vires subministrat? Ad haec, si contra Dei voluntatem homo labitur, Deus erit inferior homine, qui ei adversatur, et praevalet. Hinc deducunt: Deus ita desiderat hunc mundum, qualis est: si meliorem vellet, meliorem haberet. — Und exercitatio 44 heißt es: Instrumentum

movetur prout a suo principali dirigitur: sed nostra voluntas in suis operationibus se habet tanquam instrumentum, Deus vero ut agens principale: ergo si haec male operatur, Deo imputandum est. — — — Voluntas nostra non solum quoad motum, sed quoad substantiam quoque tota a Deo dependet: quare nihil est, quod eidem imputari vere possit, neque ex parte substantiae, neque operationis, sed totum Deo, qui voluntatem sic formavit, et ita movet. — — — — Cum essentia et motus voluntatis sit a Deo, adscribi eidem debent vel bonae, vel malae voluntatis operationes, si haec ad illum se habet velut instrumentum. Man muß aber bei Vanini im Auge behalten, daß er durchgängig das Stratagem gebraucht, in der Person eines Gegners, seine wirkliche Meinung als die, welche er perhorrescirt und widerlegen will, aufzustellen und sie überzeugend und gründlich darzuthun; um ihr sodann, in eigener Person, mit seichten Gründen und lahmen Argumenten entgegenzutreten und darauf, tanquam re bene gesta, triumphirend abzugehen, — sich auf die Malignität seines Lesers verlassend. Durch diese Verschmitztheit hat er sogar die hochgelehrte Sorbonne getäuscht, welche, jenes Alles für baare Münze nehmend, vor seine gottlosesten Schriften treuherzig ihr Imprimatur gesetzt hat. Mit desto herzlicherer Freude sah sie ihn, drei Jahre darauf, lebendig verbrannt werden, nachdem ihm zuvor die gotteslästerliche Zunge ausgeschnitten worden. Dies nämlich ist doch das eigentlich kräftige Argument der Theologen, und seitdem es ihnen benommen ist, gehen die Sachen sehr rückwärts.

Unter den Philosophen im engern Sinne ist, wenn ich nicht irre, Hume der erste, welcher nicht um die zuerst von Augustinus angeregte, schwere Bedenklichkeit herumgeschlichen ist, sondern sie, ohne jedoch des Augustinus, oder Luthers, geschweige Vanini's zu gedenken, unverhohlen darlegt, in seinem Essay on liberty and necessity, wo es, gegen das Ende, heißt: The ultimate author of all our volitions is the creator of the world, who first bestowed motion on this immense machine, and placed all beings in that particular position, whence every subsequent event, by an unevitable necessity, must result. Human actions therefore either can have no turpitude at all, as proceeding from so good a cause, or, if

they have any turpitude, they must involve *our creator* in the same guilt, while he is acknowledged to be their ultimate cause and author. For as a man, who fired a mine, is answerable for all the consequences, whether the train employed be long or short; so wherever a continued chain of necessary causes is fixed, that Being, either finite or infinite, who produces the first, is likewise the author of all the rest.*) Er macht einen Verſuch, dieſe Bedenklichkeit zu löſen, geſteht aber am Schluß, daß er ſie für unlösbar hält.

Auch Kant geräth, unabhängig von ſeinen Vorgängern, an den nämlichen Stein des Anſtoßes, in der Kritik der praktiſchen Vernunft, S. 180 ff. der vierten Auflage, und S. 232 der Roſenkranziſchen: „Es ſcheint doch, man müſſe, ſobald man „annimmt, Gott, als allgemeines Urweſen, ſei die Urſache „auch der Exiſtenz der Subſtanz, auch einräumen, die „Handlungen des Menſchen haben in demjenigen ihren beſtim„menden Grund, was gänzlich außer ſeiner Gewalt iſt, nämlich „in der Kauſalität eines von ihm unterſchiedenen höchſten We„ſens, von welchem das Daſeyn des erſteren und die ganze Be„ſtimmung ſeiner Kauſalität ganz und gar abhängt. — — Der „Menſch wäre ein Vaucançonſches Automat, gezimmert und „aufgezogen vom oberſten Meiſter aller Kunſtwerke, und das „Selbſtbewußtſeyn würde es zwar zu einem denkenden Automat

---

*) Manchen Deutſchen Leſern wird eine Ueberſetzung dieſer und der übrigen Engliſchen Stellen willkommen ſeyn:

„Der letzte Urheber aller unſerer Willensakte iſt der Schöpfer der Welt, als welcher dieſe unermeßliche Maſchine zuerſt in Bewegung geſetzt und alle Weſen in die beſondere Lage gebracht hat, aus welcher jede nachmalige Begebenheit mit unvermeidlicher Nothwendigkeit erfolgen mußte. Dieſerhalb ſind menſchliche Handlungen entweder gar keiner Schlechtigkeit fähig, weil ſie von einer ſo guten Urſache ausgehen; oder aber, wenn ſie irgend ſchlecht ſeyn können, ſo verwickeln ſie unſern Schöpfer in die ſelbe Schuld, indem er anerkanntermaaßen ihre letzte Urſache, ihr Urheber iſt. Denn wie ein Mann, der eine Mine anzündet, für alle Folgen hievon verantwortlich iſt, der Schwefelfaden mag lang oder kurz geweſen ſeyn; ebenſo iſt überall, wo eine ununterbrochene Verkettung nothwendig wirkender Urſachen feſt ſteht, das Weſen, es ſei endlich oder unendlich, welches die erſte bewirkt, auch der Urheber aller übrigen.“

„machen, in welchem das Bewußtſeyn ſeiner Spontaneität, wenn „ſie für Freiheit gehalten wird, bloße Täuſchung wäre, indem „ſie nur komparativ ſo genannt zu werden verdient, weil die „nächſten beſtimmenden Urſachen ſeiner Bewegung und eine lange „Reihe derſelben zu ihren beſtimmenden Urſachen hinauf, zwar „innerlich ſind, die letzte und höchſte aber doch gänzlich in einer „fremden Hand angetroffen wird.“ — Er ſucht nun dieſe große Bedenklichkeit durch die Unterſcheidung zwiſchen Ding an ſich und Erſcheinung zu heben: durch dieſe aber wird ſo offenbar im Weſentlichen der Sache nichts geändert, daß ich überzeugt bin, es ſei ihm damit gar nicht Ernſt geweſen. Auch geſteht er ſelbſt das Unzulängliche ſeiner Auflöſung ein, S. 184, wo er hinzufügt: „allein iſt denn jede andere, die man verſucht hat, oder verſuchen „mag, leichter und faßlicher? Eher möchte man ſagen, die dog„matiſchen Lehrer der Metaphyſik hätten mehr ihre Verſchmitzt„heit als Aufrichtigkeit darin bewieſen, daß ſie dieſen ſchwierigen „Punkt ſo weit wie möglich aus den Augen brachten, in der Hoff„nung, daß, wenn ſie gar nicht davon ſprächen, auch wohl Nie„mand leichtlich an ihn denken würde.“

Ich kehre, nach dieſer ſehr beachtenswerthen Zuſammenſtellung höchſt heterogener Stimmen, die alle das Selbe ſagen, zu unſerm Kirchenvater zurück. Die Gründe, mit welchen er die ſchon von ihm in ihrer ganzen Schwere gefühlte Bedenklichkeit zu beſeitigen hofft, ſind theologiſche, nicht philoſophiſche, alſo nicht von unbedingter Gültigkeit. Die Unterſtützung derſelben iſt, wie geſagt, der dritte Grund, zu den zwei oben angeführten, warum er ein dem Menſchen von Gott verliehenes liberum arbitrium zu vertheidigen ſucht. Ein ſolches, da es ſich zwiſchen den Schöpfer und die Sünden ſeines Geſchöpfes trennend in die Mitte ſtellte, wäre auch wirklich zur Beſeitigung der ganzen Bedenklichkeit hinreichend; wenn es nur, wie es leicht mit Worten geſagt iſt und allenfalls dem nicht viel weiter als dieſe gehenden Denken genügen mag, auch bei der ernſtlichen und tiefern Betrachtung wenigſtens denkbar bliebe. Allein wie ſoll man ſich vorſtellig machen, daß ein Weſen, welches ſeiner ganzen Existentia und Essentia nach, das Werk eines andern iſt, doch ſich ſelbſt uranfänglich und von Grund aus beſtimmen und demnach für ſein Thun verantwortlich ſeyn könne? Der Satz Operari

sequitur esse, d. h. die Wirkungen jedes Weſens folgen aus ſeiner Beſchaffenheit, ſtößt jene Annahme um, iſt aber ſelbſt unumſtößlich. Handelt ein Menſch ſchlecht, ſo kommt es daher, daß er ſchlecht iſt. An jenen Satz aber knüpft ſich ſein Corollarium: ergo unde esse, inde operari. Was würde man von dem Uhrmacher ſagen, der ſeiner Uhr zürnte, weil ſie unrichtig gienge? Wenn man auch noch ſo gern den Willen zu einer tabula rasa machen möchte; ſo wird man doch nicht umhin können einzugeſtehen, daß wenn z. B. von zwei Menſchen der eine, in moraliſcher Hinſicht, eine der des andern ganz entgegengeſetzte Handlungsweiſe befolgt, dieſe Verſchiedenheit, die doch irgend woraus entſpringen muß, ihren Grund entweder in den äußern Umſtänden hat, wo denn die Schuld offenbar nicht die Menſchen trifft, oder aber in einer urſprünglichen Verſchiedenheit ihres Willens ſelbſt, wo dann Schuld und Verdienſt abermals nicht ſie trifft, wenn ihr ganzes Seyn und Weſen das Werk eines Andern iſt. Nachdem die angeführten großen Männer ſich vergeblich angeſtrengt haben, aus dieſem Labyrinth einen Ausgang zu finden, geſtehe ich willig ein, daß die moraliſche Verantwortlichkeit des menſchlichen Willens ohne Aſeität deſſelben zu denken, auch meine Faſſungskraft überſteigt. Das ſelbe Unvermögen iſt es ohne Zweifel geweſen, was die ſiebente der acht Definitionen, mit welchen Spinoza ſeine Ethik eröffnet, diktirt hat: ea res libera dicetur, quae ex sola naturae suae necessitate existit, et a se sola ad agendum determinatur; necessaria autem, vel potius coacta, quae ab alio determinatur ad existendum et operandum.

Wenn nämlich eine ſchlechte Handlung aus der Natur, d. i. der angeborenen Beſchaffenheit, des Menſchen entſpringt, ſo liegt die Schuld offenbar am Urheber dieſer Natur. Deshalb hat man den freien Willen erfunden. Aber woraus nun, unter Annahme deſſelben, ſie entſpringen ſoll, iſt ſchlechterdings nicht einzuſehen; weil er im Grunde eine bloß negative Eigenſchaft iſt und nur beſagt, daß nichts den Menſchen nöthigt, oder hindert, ſo oder ſo zu handeln. Dadurch aber wird nimmermehr klar, woraus denn zuletzt die Handlung entſpringt, da ſie nicht aus der angeborenen, oder angeſchaffenen Beſchaffenheit des Menſchen hervorgehen ſoll, indem ſie alsdann ſeinem Schöpfer zur Laſt fiele; noch

aus den äußern Umſtänden allein, indem ſie alsdann dem Zufall zuzuſchreiben wäre; der Menſch alſo jedenfalls ſchuldlos bliebe, — während er doch dafür verantwortlich gemacht wird. Das natürliche Bild eines freien Willens iſt eine unbeſchwerte Waage: ſie hängt ruhig da, und wird nie aus ihrem Gleichgewicht kommen, wenn nicht in eine ihrer Schalen etwas gelegt wird. So wenig wie ſie aus ſich ſelbſt die Bewegung, kann der freie Wille aus ſich ſelbſt eine Handlung hervorbringen; weil eben aus Nichts nichts wird. Soll die Waage ſich nach einer Seite ſenken; ſo muß ein fremder Körper ihr aufgelegt werden, der dann die Quelle der Bewegung iſt. Ebenſo muß die menſchliche Handlung durch etwas hervorgebracht werden, welches poſitiv wirkt und etwas mehr iſt, als eine bloß negative Freiheit. Dies aber kann nur zweierlei ſeyn: entweder thun es die Motive an und für ſich, d. h. die äußern Umſtände: dann iſt offenbar der Menſch unverantwortlich für die Handlung; auch müßten alsdann alle Menſchen unter gleichen Umſtänden ganz gleich handeln: oder aber es entſpringt aus ſeiner Empfänglichkeit für ſolche Motive, alſo aus dem angeborenen Charakter, d. h. aus den dem Menſchen urſprünglich einwohnenden Neigungen, welche in den Individuen verſchieden ſeyn können und Kraft deren die Motive wirken. Dann aber iſt der Wille kein freier mehr: denn dieſe Neigungen ſind das auf die Schale der Waage gelegte Gewicht. Die Verantwortlichkeit fällt auf Den zurück, der ſie hineingelegt hat, d. h. deſſen Werk der Menſch mit ſolchen Neigungen iſt. Daher iſt er nur in dem Fall, daß er ſelbſt ſein eigenes Werk ſei, d. h. Aſeität habe, für ſein Thun verantwortlich.

Der ganze hier dargelegte Geſichtspunkt der Sache läßt ermeſſen, was Alles an der Freiheit des Willens hängt, als welche eine unerläßliche Kluft bildet, zwiſchen dem Schöpfer und den Sünden ſeines Geſchöpfs; woraus begreiflich wird, warum die Theologen ſie ſo beharrlich feſthalten, und ihre Schildknappen, die Philoſophieprofeſſoren, ſie pflichtſchuldigſt dabei ſo eifrig unterſtützen, daß ſie, für die bündigſten Gegenbeweiſe großer Denker taub und blind, den freien Willen feſthalten und dafür kämpfen, wie pro ara et focis.

Um aber endlich meinen oben unterbrochenen Bericht über den Auguſtinus zu beſchließen; ſo geht ſeine Meinung im

Ganzen dahin, daß der Menſch eigentlich nur vor dem Sündenfall einen ganz freien Willen gehabt habe, nach demſelben aber, der Erbſünde anheimgefallen, von der Gnadenwahl und Erlöſung ſein Heil zu hoffen habe: — welches geſprochen heißt wie ein Kirchenvater.

Inzwiſchen iſt durch den Auguſtinus und ſeinen Streit mit Manichäern und Pelagianern die Philoſophie zum Bewußtſeyn unſers Problems erwacht. Von nun an wurde es ihr, durch die Scholaſtiker, allmälig deutlicher, wovon Buridan's Sophisma und die oben angeführte Stelle Dante's Zeugniß ablegen. — Wer aber zuerſt der Sache auf den Grund gekommen, iſt, allem Anſchein nach, Thomas Hobbes, deſſen dieſem Gegenſtand eigens gewidmete Schrift: Quaestiones de libertate et necessitate, contra Doctorem Branhallum, 1656 erſchien: ſie iſt jetzt ſelten. In Engliſcher Sprache findet ſie ſich in Th. Hobbes moral and political works, ein Band in Folio, London 1750, S. 469 f. f., woraus ich folgende Hauptſtelle herſetze. S. 483:

6) Nothing takes a beginning from itself; but from the action of some other immediate agent, without itself. Therefore, when first a man has an appetite or will to something, to which immediately before he had no appetite nor will; the cause of his will is not the will itself, but something else not in his own disposing. So that, whereas it is out of controversy, that of voluntary actions the will is the necessary cause, and by this which is said, the will is also necessarily *caused* by other things, whereof it disposes not, it follows that voluntary actions have all of them necessary causes, and therefore are *necessitated*.

7) I hold *that* to be a *sufficient* cause, to which nothing is wanting that is needfull to the producing of the *effect*. The same is also a *necessary* cause: for, if it be possible that a *sufficient* cause shall not bring forth the *effect*, then there wanteth somewhat, which was needfull to the producing of it; and so the cause was not *sufficient*. But if it be impossible that a *sufficient* cause should not produce the effect; then is a *sufficient* cause a *necessary* cause. Hence it is manifest, that whatever is produced, is produced *ne-*

cessarily. For whatsoever is produced has had a *sufficient* cause to produce it, or else it had not been: and therefore also *voluntary* actions are *necessitated.*

8) That ordinary 'definition of a free agent (namely that a free agent is that, which, when all things are present, which are needfull to produce the effect, can nevertheless not produce it) implies a contradiction and is Nonsense; being as much as to say, the cause may be *sufficient*, that is to say *necessary*, and yet the effect shall not follow.—

S. 485. Every accident, how contingent soever it seem, or how *voluntary* soever it be, is produced *necessarily.**)

---

*) 6) „Nichts fängt von selbst an, sondern Jedes durch die Einwirkung irgend einer andern, außer ihm gelegenen unmittelbaren Ursache. Daher, wenn jetzt ein Mensch etwas wünscht oder will, was er unmittelbar vorher nicht wünschte, noch wollte; so ist die Ursache seines Wollens nicht dies Wollen selbst, sondern etwas Anderes, nicht von ihm Abhängendes. Demnach, da der Wille unstreitig die nothwendige Ursache der willkührlichen Handlungen ist, und, dem eben Gesagten zufolge, der Wille nothwendig verursacht wird, durch andere von ihm unabhängige Dinge; so folgt, daß alle willkührlichen Handlungen nothwendige Ursachen haben, also necessitirt sind.

7) Als eine zureichende Ursache erkenne ich die an, welcher nichts abgeht von dem, was zur Hervorbringung der Wirkung nöthig ist. Eine solche aber ist zugleich eine nothwendige Ursache. Denn wenn es möglich wäre, daß eine zureichende Ursache ihre Wirkung nicht hervorbrächte; so müßte ihr etwas zur Hervorbringung dieser Nöthiges gefehlt haben: dann aber war die Ursache nicht zureichend. Wenn es aber unmöglich ist, daß eine zureichende Ursache ihre Wirkung nicht hervorbrächte; dann ist eine zureichende Ursache auch eine nothwendige Ursache. Hieraus folgt offenbar, daß Alles, was hervorgebracht wird, nothwendig hervorgebracht wird. Denn Alles was hervorgebracht ist, hat eine zureichende Ursache gehabt, die es hervorbrachte; sonst wäre es nie entstanden: also sind auch die willkührlichen Handlungen necessitirt.

8) Jene gewöhnliche Definition eines frei Handelnden (daß es nämlich ein solches wäre, welches, wenn alles zur Hervorbringung der Wirkung Nöthige beisammen wäre, diese dennoch auch nicht hervorbringen könnte) enthält einen Widerspruch und ist Unsinn; da sie besagt, daß eine Ursache zureichend, d. i. nothwendig seyn und die Wirkung doch ausbleiben könne.

S. 485. Jede Begebenheit, so zufällig sie scheinen, oder so willkührlich sie seyn mag, erfolgt nothwendig."

In seinem berühmten Buche de cive, c. 1, §. 7, sagt er: Fertur unusquisque ad appetitionem ejus, quod sibi bonum, et ad fugam ejus, quod sibi malum est, maxime autem maximi malorum naturalium, quae est mors; idque necessitate quadam naturae non minore, quam qua fertur lapis deorsum.

Gleich nach Hobbes sehen wir den Spinoza von der selben Ueberzeugung durchdrungen. Seine Lehre in diesem Punkte zu charakterisiren, werden ein Paar Stellen hinreichen:

Eth., P. I, prop. 32. Voluntas non potest vocari causa libera, sed tantum nesessaria. — Coroll. 2. Nam voluntas, ut reliqua omnia, causa indiget, a qua ad operandum certo modo determinatur.

Ibid., P. II, scholium ultimum. Quod denique ad quartam objectionem (de Buridani asina) attinet, dico, me omnino concedere, quod homo in tali aequilibrio positus (nempe qui nihil aliud percipit quam sitim et famem, talem cibum et talem potum, qui aeque ab eo distant) fame et siti peribit.

Ibid., P. III, prop. 2. Schol. Mentis decreta eadem necessitate in mente oriuntur, ac ideae rerum actu existentium. Qui igitur credunt, se ex libero mentis decreto loqui vel tacere, vel quidquam agere, oculis apertis somniant. — Epist. 62. Unaquaeque res necessario a causa externa aliqua determinatur ad existendum et operandum certa ac determinata ratione. Ex. gr. lapis a causa externa, ipsum impellente, certam motus quantitatem accipit, qua postea moveri necessario perget. Concipe jam lapidem, dum moveri pergit, cogitare et scire, se, quantum potest, conari, ut moveri pergat. Hic sane lapis, quandoquidem sui tantummodo conatus est conscius et minime indifferens, se liberrimum esse et nulla alia de causa in motu perseverare credet, quam quia vult. Atque haec humana illa libertas est, quam omnes habere jactant, et quae in hoc solo sonsistit, quod homines sui appetitus sint conscii, et causarum, a quibus determinantur, ignari. — — His, quaenam mea de libera et coacta necessitate, deque ficta humana libertate sit sententia, satis explicui.

Ein beachtenswerther Umstand aber ist es, daß Spinoza zu dieser Einsicht erst in seinen letzten (d. i. vierziger) Jahren gelangt ist, nachdem er früher, im Jahr 1665, als er noch Kartesianer war, in seinen Cogitatis metaphysicis, c. 12, die entgegengesetzte Meinung entschieden und lebhaft vertheidigt und sogar im geraden Widerspruch mit dem soeben angeführten Scholio ultimo Partis II, hinsichtlich des Buridan'schen Sophismas gesagt hatte: si enim hominem loco asinae ponamus in tali aequilibrio positum, homo, non pro re cogitante, sed pro turpissimo asino erit habendus, si fame et siti pereat.

Die selbe Meinungsveränderung und Bekehrung werde ich weiter unten von zwei andern großen Männern zu berichten haben. Dies beweist, wie schwierig und tief liegend die rechte Einsicht in unser Problem ist.

Hume, in seinem Essay on liberty and necessity, aus welchem ich bereits oben eine Stelle beizubringen hatte, schreibt mit der klarsten Ueberzeugung von der Nothwendigkeit der einzelnen Willensakte, bei gegebenen Motiven, und trägt sie in seiner allgemeinfaßlichen Weise höchst deutlich vor. Er sagt: Thus it appears that the conjunction between motives and voluntary actions is as regular and uniform as that between the cause and effect in any part of nature. Und weiterhin: It seems almost impossible, therefore, to engage either in science or action of any kind, without acknowledging the doctrine of necessity and this inference from motives to voluntary actions, from character to conduct.*)

Aber kein Schriftsteller hat die Nothwendigkeit der Willensakte so ausführlich und überzeugend dargethan, wie Priestley, in seinem diesem Gegenstand ausschließlich gewidmeten Werke: The Doctrine of philosophical necessity. Wen dieses überaus

*) „So ergiebt sich, daß die Verbindung zwischen Motiven und willkührlichen Handlungen so regelmäßig und gleichförmig ist, wie die zwischen Ursach und Wirkung in irgend einem Theile der Natur nur seyn kann." — — — „Es scheint demnach fast unmöglich, weder in der Wissenschaft, noch auch in Handlungen irgend einer Art, etwas zu unternehmen, ohne die Lehre von der Nothwendigkeit und jenen Schluß von Motiven auf Willensakte, vom Charakter auf die Handlungsweise, anzuerkennen."

klar und faßlich geschriebene Buch nicht überzeugt, dessen Verstand muß durch Vorurtheile wirklich paralysirt seyn. Zur Charakterisirung seiner Resultate setze ich einige Stellen her, welche ich nach der zweiten Ausgabe, Birmingham 1782, citire.

Vorrede S. xx. There is no absurdity more glaring to my understanding, than the notion of philosophical liberty. — S. 26. Without a miracle, or the intervention of some foreign cause, no volition or action of any man could have been otherwise, than it has been. — S. 37. Though an inclination or affection of mind be not gravity, it influences me and acts upon me as certainly and necessarily, as this power does upon a stone. — S. 43. Saying that the will is *self-determined*, gives no idea at all, or rather implies an absurdity, viz: that a *determination*, which is an *effect*, takes place, without any cause at all. For exclusive of every thing that comes under the denomination of *motive*, there is really nothing at all left, to produce the determination. Let a man use what *words* he pleases, he can have no more *conception* how we can sometimes be determined by motives, and sometimes without any motive, than he can have of a scale being sometimes weighed down by weights, and sometimes by a kind of substance that has no weight at all, which, whatever it be in itself, must, with respect to the scale be *nothing*. — S. 66. In proper philosophical language, the motive ought to be call'd the *proper cause* of the action. It is as much so as any thing in nature is the cause of any thing else. — S. 84. It will never be in our power to choose two things, when all the previous circumstances are the very same. — S. 90. A man indeed, when he reproaches himself for any particular action in his passed conduct, may fancy that, if he was in the same situation again, he would have acted differently. But this is a mere *deception;* and if he examines himself strictly, and takes in all circumstances, he may be satisfied that, with the same inward disposition of mind, and with precisely the same view of things, that he had then, and exclusive of all others, that he has acquired by reflection *since*, he could not have acted otherwise than he did. — S. 287.

In short, there is no choice in the case, but of the doctrine of necessity or absolute nonsense. —*)

Nun ist zu bemerken, daß es dem Priestley gerade so gegangen ist, wie dem Spinoza und noch einem sogleich anzuführenden sehr großen Manne. Priestley sagt nämlich in der Vorrede zur ersten Ausgabe, S. XXVII: I was not however a ready convert to the doctrine of necessity. Like Dr. Hartley himself, I gave up my liberty with great reluctance, and

---

*) S. xx. „Für meinen Verstand giebt es keine handgreiflichere Absurdität, als den Begriff der moralischen Freiheit." — S. 26. „Ohne ein Wunder, oder die Dazwischenkunft irgend einer äußern Ursach, hat kein Willensakt oder Handlung irgend eines Menschen anders ausfallen können, als sie ausgefallen ist." — S. 37. „Obwohl eine Neigung oder Bestimmung meines Gemüthes nicht die Schwerkraft ist; so hat sie doch einen ebenso sichern und nothwendigen Einfluß und Wirkung auf mich, wie jene Kraft auf einen Stein." — S. 43. „Der Ausdruck, daß der Wille ein Sichselbstbestimmendes sei, giebt gar keinen Begriff, oder vielmehr enthält eine Absurdität, nämlich diese, daß eine Bestimmung, welche eine Wirkung ist, eintritt ohne irgend eine Ursache. Denn ausschließlich von Allem, was unter der Benennung Motiv verstanden wird, bleibt in der That gar nichts übrig, was jene Bestimmung hervorbringen könnte. Gebrauche Einer was für Worte er will; einen Begriff davon, daß wir bisweilen durch Motive, bisweilen aber ohne alle Motive zu etwas bestimmt würden, kann er doch nicht mehr haben, als davon, daß eine Waagschaale bisweilen durch Gewichte herabgezogen würde, bisweilen aber durch eine Art Substanz, die gar kein Gewicht hätte und die, was immer sie auch an sich selbst seyn möchte, in Hinsicht auf die Waagschaale nichts wäre." — S. 66. „Im angemessenen philosophischen Ausdruck sollte das Motiv die eigentliche Ursache der Handlung genannt werden: denn die ist es so sehr, wie irgend etwas in der Natur die Ursache eines andern ist." — S. 84. „Nie wird es in unserer Macht stehen, zwei verschiedene Wahlen zu treffen, wenn alle vorhergängigen Umstände genau dieselben sind". — S. 90. „Allerdings kann ein Mensch, der sich über irgend eine bestimmte Handlung in seinem vergangenen Lebenslaufe Vorwürfe macht, sich einbilden, daß wenn er wieder in derselben Lage wäre, er anders handeln würde. Allein dies ist bloße Täuschung: wenn er sich strenge prüft und alle Umstände in Anschlag bringt; so kann er sich überzeugen, daß, bei derselben innern Stimmung und genau derselben Ansicht der Dinge, die er damals hatte, mit Ausschluß aller andern seitdem durch Ueberlegung erlangten Ansichten, er nicht anders handeln konnte, als wie er gehandelt hat." — S. 287. „Kurzum, es liegt hier keine andere Wahl vor, als die zwischen der Lehre von der Nothwendigkeit, oder absolutem Unsinn."

in a long correspondence, which I once had on the subject, I maintained very strenuously the doctrine of liberty, and did not at all yield to the arguments then proposed to me.*)

Der dritte große Mann, dem es ebenso ergangen, ist Voltaire, welcher es mit der ihm eigenen Liebenswürdigkeit und Naivetät berichtet. Nämlich in seinem Traité de métaphysique, chap. 7, hatte er die sogenannte Willensfreiheit ausführlich und lebhaft vertheidigt. Allein in seinem, mehr als vierzig Jahre später geschriebenen Buche: Le philosophe ignorant, lehrt er die strenge Necessitation der Willensakte, im 13. Kapitel, welches er so beschließt: Archimède est également nécessité de rester dans sa chambre, quand on l'y enferme, et quand il est si fortement occupé d'un problème, qu'il ne reçoit pas l'idée de sortir:

Ducunt volentem fata, nolentem trahunt.

L'ignorant qui pense ainsi n'a pas toujours pensé de même, mais il est enfin contraint de se rendre. Im darauf folgenden Buche: Le principe d'action, sagt er chap. 13: Une boule, qui en pousse une autre, un chien de chasse, qui court nécessairement et volontairement après un cerf, ce cerf, qui franchit un fossé immense avec non moins de nécessité et de volonté: tout cela n'est pas plus invinciblement déterminé que nous le sommes à tout ce que nous fesons.

Diese gleichmäßige Bekehrung dreier so höchst eminenter Köpfe zu unserer Einsicht muß denn doch wohl Jeden stutzig machen, der mit dem gar nicht zur Sache redenden „aber ich kann doch thun was ich will" seines einfältigen Selbstbewußtseyns wohlgegründete Wahrheiten anzufechten unternimmt.

Nach diesen seinen nächsten Vorgängern darf es uns nicht

---

*) „Ich bin jedoch nicht leicht zu der Lehre von der Nothwendigkeit zu bekehren gewesen. Wie Dr. Hartley selbst habe ich meine Freiheit nur mit großem Widerstreben aufgegeben: in einem langen Briefwechsel, den ich einst über diesen Gegenstand geführt habe, behauptete ich sehr eifrig die Lehre von der Freiheit und gab keineswegs den Gründen nach, die man mir entgegensetzte."

wundern, daß Kant die Nothwendigkeit, mit welcher der empirische Charakter durch die Motive zu Handlungen bestimmt wird, als eine, wie bei ihm, so auch bei Andern bereits ausgemachte Sache nahm und sich nicht damit aufhielt, sie von Neuem zu beweisen. Seine „Ideen zu einer allgemeinen Geschichte" hebt er so an: „Was man sich auch in metaphysischer Absicht für „einen Begriff von der Freiheit des Willens machen möge; „so sind doch die Erscheinungen desselben, die menschlichen „Handlungen, eben so wohl, als jede andere Naturbegebenheit, „nach allgemeinen Natur-Gesetzen bestimmt." — In der Kritik der reinen Vernunft (S. 548 der ersten, oder S. 577 der fünften Auflage) sagt er: „Weil der empirische Charakter selbst aus den „Erscheinungen als Wirkung, und aus der Regel derselben, welche „Erfahrung an die Hand giebt, gezogen werden muß; so sind „alle Handlungen des Menschen, in der Erscheinung, aus seinem „empirischen Charakter und den mitwirkenden andern Ursachen „nach der Ordnung der Natur bestimmt: und wenn wir alle Er„scheinungen seiner Willkühr bis auf den Grund erforschen könn„ten; so würde es keine einzige menschliche Handlung geben, die „wir nicht mit Gewißheit vorhersagen und aus ihren vorhergehen„den Bedingungen als nothwendig erkennen könnten. In An„sehung dieses empirischen Charakters giebt es also keine Freiheit, „und nach diesem können wir doch allein den Menschen betrach„ten, wenn wir lediglich beobachten und, wie es in der An„thropologie geschieht, von seinen Handlungen die bewegenden „Ursachen physiologisch erforschen wollen." — Ebendaselbst S. 798 der ersten, oder S. 826 der fünften Auflage heißt es: „Der Wille „mag auch frei seyn, so kann dies doch nur die intelligible Ur„sache unsers Wollens angehen. Denn, was die Phänomene der „Aeußerungen desselben, d. i. die Handlungen betrifft, so müssen „wir, nach einer unverletzlichen Grundmaxime, ohne welche wir „keine Vernunft im empirischen Gebrauch ausüben können, sie „niemals anders, als alle übrigen Erscheinungen der Natur, näm„lich nach unwandelbaren Gesetzen derselben erklären." — Ferner in der Kritik der praktischen Vernunft, S. 177 der vierten Auflage, oder S. 230 der Rosenkranzischen: „Man kann also einräu„men, daß, wenn es für uns möglich wäre, in eines Menschen

„Denkungsart, so wie sie sich durch innere sowohl, als äußere „Handlungen zeigt, so tiefe Einsicht zu haben, daß jede, auch „die mindeste Triebfeder dazu uns bekannt würde, ingleichen alle „auf diese wirkenden äußeren Veranlassungen, man eines Men„schen Verhalten auf die Zukunft, mit Gewißheit, so wie eine „Mond- oder Sonnenfinsterniß ausrechnen könnte."

Hieran aber knüpft er seine Lehre vom Zusammenbestehen der Freiheit mit der Nothwendigkeit, vermöge der Unterscheidung des intelligibeln Charakters vom empirischen, auf welche Ansicht, da ich mich gänzlich zu ihr bekenne, ich weiter unten zurückkommen werde. Kant hat sie zwei Mal vorgetragen, nämlich in der Kritik der reinen Vernunft, S. 532—554 der ersten, oder S. 560—582 der fünften Auflage, noch deutlicher aber in der Kritik der praktischen Vernunft, S. 169—179 der vierten Auflage, oder S. 224—231 der Rosenkranzischen: diese überaus tief gedachten Stellen muß Jeder lesen, der eine gründliche Erkenntniß von der Vereinbarkeit der menschlichen Freiheit mit der Nothwendigkeit der Handlungen erlangen will. —

Von den Leistungen aller dieser edeln und ehrwürdigen Vorgänger unterscheidet gegenwärtige Abhandlung des Gegenstandes sich bis hieher hauptsächlich in zwei Punkten: erstlich dadurch, daß ich, auf Anleitung der Preisfrage, die innere Wahrnehmung des Willens im Selbstbewußtseyn, von der äußern streng gesondert und jede von beiden für sich betrachtet habe, wodurch die Aufdeckung der Quelle der auf die meisten Menschen so unwiderstehlich wirkenden Täuschung allererst möglich geworden; zweitens dadurch, daß ich den Willen im Zusammenhange mit der gesammten übrigen Natur in Betracht gezogen habe, was Keiner vor mir gethan, und wodurch allererst der Gegenstand mit derjenigen Gründlichkeit, methodischen Einsicht und Ganzheit, deren er fähig ist, abgehandelt werden konnte.

Jetzt noch ein Paar Worte über einige Schriftsteller, die nach Kant geschrieben haben, welche ich jedoch nicht als meine Vorgänger betrachte.

Von der soeben belobten, höchst wichtigen Lehre Kants, über den intelligibeln und empirischen Charakter, hat eine erläuternde Paraphrase Schelling geliefert, in seiner „Untersuchung über die menschliche Freiheit", S. 465—471. Diese Paraphrase

kann, durch die Lebhaftigkeit ihres Kolorits, dienen, Manchem die Sache faßlicher zu machen, als die gründliche, aber trockene Kantiſche Darſtellung es vermag. Inzwiſchen darf ich derſelben nicht erwähnen, ohne zur Ehre der Wahrheit und Kants zu rügen, daß Schelling hier, wo er eine der wichtigſten und bewunderungswürdigſten, ja, meines Erachtens, die tiefſinnigſte aller Kantiſchen Lehren vorträgt, nicht deutlich ausſpricht, daß, was er jetzt darlegt, dem Inhalte nach, Kanten angehört, vielmehr ſich ſo ausdrückt, daß die allermeiſten Leſer, als welchen der Inhalt der weitläuftigen und ſchwierigen Werke des großen Mannes nicht genau gegenwärtig iſt, wähnen müſſen, hier Schellings eigene Gedanken zu leſen. Wie ſehr hierin der Erfolg der Abſicht entſprochen hat, will ich nur durch einen Beleg aus vielen zeigen. Noch heutigen Tages ſagt ein junger Profeſſor der Philoſophie in Halle, Hr. Erdmann, in ſeinem Buche von 1837, betitelt „Leib und Seele", S. 101: „wenn „auch Leibnitz, ähnlich wie Schelling in ſeiner Abhandlung über „die Freiheit, die Seele vor aller Zeit ſich beſtimmen läßt" u. ſ. w. Schelling ſteht alſo hier zu Kant in der glücklichen Lage des Amerigo zum Kolumbus: mit ſeinem Namen wird die fremde Entdeckung geſtämpelt. Er hat es aber auch ſeiner Klugheit und nicht dem Zufall zu danken. Denn er hebt, S. 465, an: „Ueberhaupt hat erſt der Idealismus die Lehre von der Frei„heit in dasjenige Gebiet erhoben" u. ſ. w., und nun folgen unmittelbar die Kantiſchen Gedanken. Alſo ſtatt hier, der Redlichkeit gemäß, zu ſagen Kant, ſagt er klüglich der Idealismus: unter dieſem vieldeutigen Ausdruck wird jedoch hier Jeder Fichte's, und Schellings erſte, Fichtianiſche Philoſophie verſtehen, nicht aber Kants Lehre; da dieſer gegen die Benennung Idealismus für ſeine Philoſophie proteſtirt (z. B. Prolegomena, S. 51, und S. 155 Roſenkr.), und ſogar ſeiner zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft, S. 274, eine „Widerlegung des Idealismus" eingefügt hatte. Auf der folgenden Seite erwähnt nun Schelling ſehr klüglich, in einer beiläufigen Phraſe, den „Kantiſchen Begriff", um nämlich Die zu beſchwichtigen, welche ſchon wiſſen, daß es Kantiſcher Reichthum iſt, den man hier ſo pomphaft als eigene Waare auskramt. Dann aber wird noch gar S. 472, aller Wahrheit und Gerechtigkeit zum Trotz, geſagt, Kant hätte

ſich nicht zu derjenigen Anſicht in der Theorie erhoben, u. ſ. w.; während aus den beiden oben von mir zum Nachleſen empfohlenen, unſterblichen Stellen Kants Jeder deutlich ſehen kann, daß gerade dieſe Anſicht ihm allein urſprünglich angehört, welche ohne ihn noch tauſend ſolche Köpfe, wie die Herren Fichte und Schelling nimmermehr zu faſſen fähig geweſen wären. Da ich hier von der Abhandlung Schellings zu ſprechen hatte, durfte ich über dieſen Punkt nicht ſchweigen, ſondern habe nur meine Pflicht erfüllt gegen jenen großen Lehrer der Menſchheit, der ganz allein neben Goethe der gerechte Stolz der Deutſchen Nation iſt, indem ich was unwiderſprechlich ihm allein angehört ihm vindicire; — zumal in einer Zeit, von der ganz eigentlich Goethe's Wort gilt: „das Knabenvolk iſt Herr der Bahn". — Uebrigens hat Schelling, in der ſelben Abhandlung, ebenſo wenig Anſtand genommen, die Gedanken, ja, die Worte Jakob Böhme's ſich zuzueignen, ohne ſeine Quelle zu verrathen.

Außer dieſer Paraphraſe Kantiſcher Gedanken enthalten jene „Unterſuchungen über die Freiheit" nichts, was dienen könnte, uns neue oder gründliche Aufklärungen über dieſelbe zu verſchaffen. Dies kündigt ſich auch ſchon gleich Anfangs durch die Definition an: die Freiheit ſei „ein Vermögen des Guten und Böſen". Für den Katechismus mag eine ſolche Definition tauglich ſeyn: in der Philoſophie aber iſt damit nichts geſagt und folglich auch nichts anzufangen. Denn Gutes und Böſes ſind weit davon entfernt, einfache Begriffe (notiones simplices) zu ſeyn, die, an ſich ſelbſt klar, keiner Erklärung, Feſtſtellung und Begründung bedürften. Ueberhaupt handelt nur ein kleiner Theil jener Abhandlung von der Freiheit: ihr Hauptinhalt iſt vielmehr ein ausführlicher Bericht über einen Gott, mit welchem der Herr Verfaſſer intime Bekanntſchaft verräth, da er uns ſogar deſſen Entſtehung beſchreibt; nur iſt zu bedauern, daß er mit keinem Worte erwähnt, wie er denn zu dieſer Bekanntſchaft gekommen ſei. Den Anfang der Abhandlung macht ein Gewebe von Sophismen, deren Seichtigkeit Jeder erkennen wird, der ſich durch die Dreiſtigkeit des Tons nicht einſchüchtern läßt.

Seitdem und in Folge dieſes und ähnlicher Erzeugniſſe iſt nun in der Deutſchen Philoſophie an die Stelle deutlicher Begriffe und redlichen Forſchens „intellektuale Anſchauung" und

„absolutes Denken" getreten: Imponiren, Verdutzen, Myſtifiziren, dem Leſer durch allerlei Kunſtgriffe Sand in die Augen ſtreuen, iſt die Methode geworden, und durchgängig leitet ſtatt der Einſicht die Abſicht den Vortrag. Durch welches Alles denn die Philoſophie, wenn man ſie noch ſo nennen will, mehr und mehr und immer tiefer hat ſinken müſſen, bis ſie zuletzt die tiefſte Stufe der Erniedrigung erreichte in der Miniſter-Kreatur Hegel: dieſer, um die durch Kant errungene Freiheit des Denkens wieder zu erſticken, machte nunmehr die Philoſophie, die Tochter der Vernunft und künftige Mutter der Wahrheit, zum Werkzeug der Staatszwecke, des Obſkurantismus und proteſtantiſchen Jeſuitismus: um aber die Schmach zu verhüllen und zugleich die größtmöglichſte Verdummung der Köpfe herbeizuführen, zog er den Deckmantel des hohlſten Wortkrams und des unſinnigſten Gallimathias, der jemals, wenigſtens außer dem Tollhauſe, gehört worden, darüber.

In England und Frankreich ſteht die Philoſophie, im Ganzen genommen, faſt noch da, wo Locke und Condillac ſie gelaſſen haben. Maine de Byran, von ſeinem Herausgeber, Hrn. Couſin, le premier métaphysicien Français de mon tems genannt, iſt, in ſeinen 1834 erſchienenen Nouvelles considérations du physique et moral, ein fanatiſcher Bekenner des liberi arbitrii indifferentiae, und nimmt es als eine Sache, die ſich ganz und gar von ſelbſt verſteht. Nicht anders machen es manche der deutſchen neueren, philoſophiſchen Skribenten: das liberum arbitrium indifferentiae, unter dem Namen „ſittliche Freiheit", tritt als eine ausgemachte Sache bei ihnen auf, gerade als ob alle die oben angeführten großen Männer nie dageweſen wären. Sie erklären die Freiheit des Willens für unmittelbar im Selbſtbewußtſeyn gegeben und dadurch ſo unerſchütterlich feſtgeſtellt, daß alle Argumente dagegen nichts Anderes, als Sophismen ſeyn können. Dieſe erhabene Zuverſicht entſpringt bloß daraus, daß die Guten gar nicht wiſſen, was Freiheit des Willens iſt und bedeutet; ſondern, in ihrer Unſchuld, nichts Anderes darunter verſtehen, als die in unſerm zweiten Abſchnitt analyſirte Herrſchaft des Willens über die Glieder des Leibes, an welcher doch wohl nie ein vernünftiger Menſch gezweifelt hat und deren Ausdruck eben jenes „ich kann thun was ich will" iſt. Dies,

meynen ſie ganz ehrlich, ſei die Freiheit des Willens, und pochen darauf, daß ſie über allen Zweifel erhaben iſt. Es iſt eben der Stand der Unſchuld, in welchen, nach ſo vielen großen Vorgängern, die Hegelſche Philoſophie den deutſchen denkenden Geiſt zurückverſetzt hat. Leuten dieſes Schlages könnte man freilich zurufen:

„Seid ihr nicht wie die Weiber, die beſtändig
„Zurück nur kommen auf ihr erſtes Wort,
„Wenn man Vernunft geſprochen ſtundenlang?“

Jedoch mögen, bei Manchen unter ihnen, die oben angedeuteten theologiſchen Motive im Stillen wirkſam ſeyn.

Und dann wieder die mediciniſchen, zoologiſchen, hiſtoriſchen, politiſchen und belletriſtiſchen Schriftſteller unſerer Tage, wie äußerſt gern ergreifen ſie jede Gelegenheit, um die „Freiheit des Menſchen“, die „ſittliche Freiheit“ zu erwähnen! Sie dünken ſich etwas damit. Auf eine Erklärung derſelben laſſen ſie ſich freilich nicht ein: aber wenn man ſie examiniren dürfte, würde man finden, daß ſie dabei entweder gar nichts, oder aber unſer altes, ehrliches, wohlbekanntes liberum arbitrium indifferentiae denken, in ſo vornehme Redensarten ſie es auch kleiden möchten, alſo einen Begriff, von deſſen Unſtatthaftigkeit den großen Haufen zu überzeugen, wohl nimmer gelingen wird, von welchem jedoch Gelehrte ſich hüten ſollten, mit ſo viel Unſchuld zu reden. Daher eben giebt es auch einige Verzagte unter ihnen, welche ſehr beluſtigend ſind, indem ſie nicht mehr ſich unterſtehen, von der Freiheit des Willens zu reden, ſondern, um es fein zu machen, ſtatt deſſen ſagen „Freiheit des Geiſtes“ und damit durchzuſchleichen hoffen. Was ſie ſich dabei denken, weiß ich glücklicherweiſe dem mich fragend anſehenden Leſer anzugeben: Nichts, rein gar nichts, — als daß es eben, nach guter deutſcher Art und Kunſt, ein unentſchiedener, ja eigentlich nichtsſagender Ausdruck iſt, welcher einen, ihrer Leerheit und Feigheit erwünſchten Hinterhalt gewährt, zum Entwiſchen. Das Wort „Geiſt“, eigentlich ein tropiſcher Ausdruck, bezeichnet überall die intellektuellen Fähigkeiten, im Gegenſatz des Willens: dieſe aber ſollen in ihrem Wirken durchaus nicht frei ſeyn, ſondern ſich zunächſt den Regeln der Logik, ſodann aber dem jedesmaligen

Objekt ihres Erkennens anpaſſen, fügen und unterwerfen, damit ſie rein, d. h. objektiv auffaſſen, und es nie heiße stat pro ratione voluntas. Ueberhaupt iſt dieſer „Geiſt", der in jetziger deutſcher Litteratur ſich überall herumtreibt, ein durchaus verdächtiger Geſelle, den man daher, wo er ſich betreffen läßt, nach ſeinem Paß fragen ſoll. Der mit Feigheit verbundenen Gedankenarmuth als Maske zu dienen, iſt ſein häufigſtes Gewerbe. Uebrigens iſt das Wort Geiſt bekanntlich mit dem Worte Gas verwandt, welches, aus dem Arabiſchen und der Alchimie ſtammend, Dunſt oder Luft bedeutet, eben wie auch spiritus, πνευμα, animus, verwandt mit ἀνεμος.

Beſagtermaaßen alſo ſteht es hinſichtlich unſers Themas, in der philoſophiſchen und in der weitern gelehrten Welt, nach Allem, was die angeführten großen Geiſter darüber gelehrt haben; woran ſich abermals beſtätigt, daß nicht allein die Natur, zu allen Zeiten, nur höchſt wenige wirkliche Denker, als ſeltene Ausnahmen, hervorgebracht hat; ſondern dieſe Wenigen ſelbſt ſtets auch nur für ſehr Wenige dageweſen ſind. Daher eben behaupten Wahn und Irrthum fortwährend die Herrſchaft. —

Bei einem moraliſchen Gegenſtande iſt auch das Zeugniß der großen Dichter von Gewicht. Sie reden nicht nach ſyſtematiſcher Unterſuchung, aber ihrem Tiefblick liegt die menſchliche Natur offen: daher treffen ihre Ausſagen unmittelbar die Wahrheit. — Im Shakeſpeare, Measure for measure, A. 2, Sc. 2, bittet Iſabella den Reichsverweſer Angelo um Gnade für ihren zum Tode verurtheilten Bruder:

Angelo. I will not do it.
Isab. But can you if you would?
Ang. Look, what I *will* not, that I *cannot* do.*)

In Twelfth night, A. 1, heißt es:

Fate show thy force, ourselves we do not owe,
What is decree'd must be, and be this so.**)

---

*) Angelo. Ich will es nicht thun.
Iſabella. Aber könntet Ihr's, wenn Ihr wolltet?
Angelo. Seht, was ich nicht will, das kann ich nicht.

**) Jetzt kannſt du deine Macht, o Schickſal, zeigen:
Was ſeyn ſoll muß geſchehn, und Keiner iſt ſein eigen.

Auch Walter Scott, dieſer große Kenner und Maler des menſchlichen Herzens und ſeiner geheimſten Regungen, hat jene tief liegende Wahrheit rein zu Tage gefördert, in ſeinem St. Ronans Well, Vol. 3, chap. 6. Er ſtellt eine ſterbende reuige Sünderin dar, die auf dem Sterbebette ihr geängſtetes Gewiſſen durch Geſtändniſſe zu erleichtern ſucht, und mitten unter dieſen läßt er ſie ſagen:

Go, and leave me to my fate; I am the most detestable wretch, that ever liv'd, — detestable to myself, worst of all; because even in my penitence there is a secret whisper that tells me, that were I as I have been, I would again act over all the wickedness I have done, and much worse. Oh! for Heavens assistance, to crush the wicked thought!*)

Einen Beleg zu dieſer dichteriſchen Darſtellung liefert folgende ihr parallele Thatſache, welche zugleich die Lehre von der Konſtanz des Charakters auf das Stärkeſte beſtätigt. Sie iſt, 1845, aus der franzöſiſchen Zeitung La Presse in die Times, vom 2. Juli 1845, übergegangen, woraus ich ſie überſetze. Die Ueberſchrift lautet: Militäriſche Hinrichtung zu Oran. „Am 24. März war der Spanier Aguilar, alias Gomez, zum Tode verurtheilt worden. Am Tage vor der Hinrichtung ſagte er, im Geſpräch mit ſeinem Kerkermeiſter: Ich bin nicht ſo ſchuldig, wie man mich dargeſtellt hat: ich bin angeklagt, 30 Mordthaten begangen zu haben; während ich doch nur 26 begangen habe. Von Kindheit auf durſtete ich nach Blut: als ich 7½ Jahr alt war, erſtach ich ein Kind. Ich habe eine ſchwangere Frau gemordet, und in ſpäterer Zeit einen Spaniſchen Offizier, in Folge wovon ich mich genöthigt ſah, aus Spanien zu entfliehen. Ich flüchtete nach Frankreich, woſelbſt ich zwei Verbrechen begangen habe, ehe ich in die Fremdenlegion trat. Unter allen meinen Verbrechen bereue

*) „Geht und überlaßt mich meinem Schickſale. Ich bin das elendeſte und abſcheulichſte Geſchöpf, das je gelebt hat, — mir ſelber am abſcheulichſten. Denn mitten in meiner Reue flüſtert etwas mir heimlich zu, daß, wenn ich wieder wäre, wie ich geweſen bin, ich alle Schlechtigkeiten, die ich begangen habe, abermals begehen würde, ja noch ſchlimmere dazu. O, um des Himmels Beiſtand, den nichtswürdigen Gedanken zu erſticken."

ich am meiſten Folgendes: Im Jahr 1841 nahm ich, an der Spitze meiner Kompagnie, einen deputirten General-Commiſſair, der von einem Sergeanten, einem Korporal und 7 Mann eskortirt war, gefangen: ich ließ ſie alle enthaupten. Der Tod dieſer Leute laſtet ſchwer auf mir: ich ſehe ſie in meinen Träumen, und morgen werde ich ſie erblicken in den mich zu erſchießen beorderten Soldaten. Nichtsdeſtoweniger würde ich, wenn ich meine Freiheit wieder erhielte, noch Andere morden."

Auch folgende Stelle in Goethe's Iphigenia (A. 4, Sc. 2) gehört hieher:

Arkas: Denn du haſt nicht der Treue Rath geachtet.

Iphigenia. Was ich vermochte, hab' ich gern gethan.

Arkas. Noch änderſt du den Sinn zur rechten Zeit.

Iphigenia. Das ſteht nun einmal nicht in unſrer Macht.

Auch eine berühmte Stelle in Schillers Wallenſtein ſpricht unſere Grundwahrheit aus:

„Des Menſchen Thaten und Gedanken, wißt!
Sind nicht wie Meeres blind bewegte Wellen.
Die inn're Welt, ſein Mikrokosmus, iſt
Der tiefe Schacht, aus dem ſie ewig quellen.
Sie ſind nothwendig, wie des Baumes Frucht,
Sie kann der Zufall gaukelnd nicht verwandeln.
Hab' ich des Menſchen Kern erſt unterſucht,
So weiß ich auch ſein Wollen und ſein Handeln."

V.

Schluß und höhere Ansicht.

Alle jene sowohl poetischen, als philosophischen, glorreichen Vorgänger in der von mir verfochtenen Wahrheit habe ich hier gern in Erinnerung gebracht. Inzwischen sind nicht Autoritäten, sondern Gründe die Waffe des Philosophen; daher ich nur mit diesen meine Sache geführt habe, und doch hoffe, ihr eine solche Evidenz gegeben zu haben, daß ich jetzt wohl berechtigt bin, die Folgerung a non posse ad non esse zu ziehen; wodurch die oben, bei Untersuchung des Selbstbewußtseyns, direkt und thatsächlich, folglich a posteriori begründete Verneinung der von der Königlichen Societät aufgestellten Frage jetzt auch mittelbar und a priori begründet ist: indem was überhaupt nicht vorhanden ist, auch nicht im Selbstbewußtseyn Data haben kann, aus denen es sich beweisen ließe.

Wenn nun auch die hier verfochtene Wahrheit zu denen gehören mag, welche den vorgefaßten Meinungen der kurzsichtigen Menge entgegen, ja, dem Schwachen und Unwissenden anstößig seyn können; so hat mich dies nicht abhalten dürfen, sie ohne Umschweife und ohne Rückhalt darzulegen: angesehen, daß ich hier nicht zum Volke, sondern zu einer erleuchteten Akademie rede, welche ihre sehr zeitgemäße Frage nicht aufgestellt hat zur Befestigung des Vorurtheils, sondern zur Ehre der Wahrheit. — Ueberdies wird der redliche Wahrheitsforscher, so lange es sich noch darum handelt, eine Wahrheit festzustellen und zu beglaubigen,

stets ganz allein auf ihre Gründe und nicht auf ihre Folgen sehen, als wozu die Zeit dann seyn wird, wann sie selbst feststeht. Unbekümmert um die Folgen, allein die Gründe prüfen und nicht erst fragen, ob eine erkannte Wahrheit auch mit dem System unserer übrigen Ueberzeugungen in Einklang stehe oder nicht, — dies ist es, was schon Kant empfiehlt, dessen Worte ich hier zu wiederholen mich nicht entbrechen kann: „Dies bestärkt die schon von Andern erkannte „und gepriesene Maxime, in jeder wissenschaftlichen Untersuchung „mit aller möglichen Genauigkeit und Offenheit seinen Gang un„gestört fortzusetzen, ohne sich an das zu kehren, wowider sie „außer ihrem Felde etwan verstoßen möchte, sondern sie für sich „allein, so viel man kann, wahr und vollständig zu vollführen. „Oftere Beobachtung hat mich überzeugt, daß, wenn man dieses „Geschäft zu Ende gebracht hat, das, was in der Hälfte desselben, in Betracht anderer Lehren außerhalb, mir bisweilen sehr „bedenklich schien, wenn ich diese Bedenklichkeit nur so lange aus „den Augen ließ und bloß auf mein Geschäft Acht hatte, bis es „vollendet sei, endlich auf unerwartete Weise mit demjenigen voll„kommen zusammenstimmte, was sich ohne die mindeste Rücksicht „auf jene Lehren, ohne Parteilichkeit und Vorliebe für dieselben, „von selbst gefunden hatte. Schriftsteller würden sich manche „Irrthümer, manche verlorene Mühe (weil sie auf Blendwerk „gestellt war) ersparen, wenn sie sich nur entschließen könnten, „mit etwas mehr Offenheit zu Werke zu gehen.“ (Kritik der praktischen Vernunft, S. 190 der vierten Auflage, oder S. 239 der Rosenkranzischen.)

Unsere metaphysischen Kenntnisse überhaupt sind doch wohl noch himmelweit davon entfernt, eine solche Gewißheit zu haben, daß man irgend eine gründlich erwiesene Wahrheit darum verwerfen sollte, weil ihre Folgen nicht zu jenen passen. Vielmehr ist jede errungene und festgestellte Wahrheit ein eroberter Theil des Gebiets der Probleme des Wissens überhaupt und ein fester Punkt, die Hebel anzulegen, welche andere Lasten bewegen werden, ja, von welchem aus man sich, in günstigen Fällen, mit einem Male zu einer höhern Ansicht des Ganzen, als man bisher gehabt, emporschwingt. Denn die Verkettung der Wahrheiten ist in jedem Gebiete des Wissens so groß, daß wer sich in den ganz sichern Besitz einer einzigen gesetzt hat, allenfalls hoffen darf,

von da aus das Ganze zu erobern. Wie bei einer schwierigen algebraischen Aufgabe eine einzige positiv gegebene Größe von unschätzbarem Werth ist, weil sie die Lösung möglich macht; so ist, in der schwierigsten aller menschlichen Aufgaben, welches die Metaphysik ist, die sichere, a priori und a posteriori bewiesene Erkenntniß der strengen Nothwendigkeit, mit der aus gegebenem Charakter und gegebenen Motiven die Thaten erfolgen, ein solches unschätzbares Datum, von welchem ganz allein ausgehend man zur Lösung der gesammten Aufgabe gelangen kann. Daher muß Alles, was nicht eine feste, wissenschaftliche Beglaubigung aufzuweisen hat, einer solchen wohlbegründeten Wahrheit, wo es ihr im Wege steht, weichen, nicht aber diese jenem: und keineswegs darf sie sich zu Akkommodationen und Beschränkungen verstehen, um sich mit unbewiesenen und vielleicht irrigen Behauptungen in Einklang zu setzen.

Noch eine allgemeine Bemerkung sei mir hier erlaubt. Ein Rückblick auf unser Resultat giebt zu der Betrachtung Anlaß, daß in Hinsicht der zwei Probleme, welche schon im vorigen Abschnitt als die tiefsten der Philosophie der Neueren, hingegen den Alten nicht deutlich bewußt, bezeichnet wurden, — nämlich das Problem von der Willensfreiheit und das vom Verhältniß zwischen Idealem und Realem, — der gesunde, aber rohe Verstand nicht nur inkompetent ist; sondern sogar einen entschiedenen natürlichen Hang zum Irrthum hat, von welchem ihn zurückzubringen, es einer schon weit gediehenen Philosophie bedarf. Es ist ihm nämlich wirklich natürlich, hinsichtlich auf das Erkennen viel zu viel dem Objekt beizumessen; daher es Locke's und Kants bedurfte, um zu zeigen, wie sehr viel davon aus dem Subjekt entspringt. Hinsichtlich auf das Wollen hingegen hat er umgekehrt den Hang, viel zu wenig dem Objekt und viel zu viel dem Subjekt beizulegen, indem er dasselbe ganz und gar von diesem ausgehen läßt, ohne den im Objekt gelegenen Faktor, die Motive, gehörig in Anschlag zu bringen, welche eigentlich die ganze individuelle Beschaffenheit der Handlungen bestimmen, während nur ihr Allgemeines und Wesentliches, nämlich ihr moralischer Grundcharakter, vom Subjekt ausgeht. Eine solche dem Verstande natürliche Verkehrtheit in spekulativen Forschungen darf

uns jedoch nicht wundern; da er ursprünglich allein zu praktischen und keineswegs zu spekulativen Zwecken bestimmt ist. —

Wenn wir nun, in Folge unserer bisherigen Darstellung, alle Freiheit des menschlichen Handelns völlig aufgehoben und dasselbe als durchweg der strengsten Nothwendigkeit unterworfen erkannt haben; so sind wir eben dadurch auf den Punkt geführt, auf welchem wir *die wahre moralische Freiheit*, welche höherer Art ist, werden begreifen können.

Es giebt nämlich noch eine Thatsache des Bewußtseyns, von welcher ich bisher, um den Gang der Untersuchung nicht zu stören, gänzlich abgesehen habe. Diese ist das völlig deutliche und sichere Gefühl der *Verantwortlichkeit* für Das was wir thun, der *Zurechnungsfähigkeit* für unsere Handlungen, beruhend auf der unerschütterlichen Gewißheit, daß wir selbst *die Thäter unserer* Thaten sind. Vermöge dieses Bewußtseyns kommt es Keinem, auch dem nicht, der von der im Bisherigen dargelegten Nothwendigkeit, mit welcher unsere Handlungen eintreten, völlig überzeugt ist, jemals in den Sinn, sich für ein Vergehen durch diese Nothwendigkeit zu entschuldigen und die Schuld von sich auf die Motive zu wälzen, da ja bei deren Eintritt die That unausbleiblich war. Denn er sieht sehr wohl ein, daß diese Nothwendigkeit eine *subjektive* Bedingung hat, und daß hier objective, d. h. unter den vorhandenen Umständen, also unter der Einwirkung der Motive, die ihn bestimmt haben, doch eine ganz andere Handlung, ja, die der seinigen gerade entgegengesetzte, sehr wohl möglich war und hätte geschehen können, *wenn nur Er ein Anderer gewesen wäre*: hieran allein hat es gelegen. *Ihm*, weil er dieser und kein Anderer ist, weil er einen solchen und solchen Charakter hat, war freilich keine andere Handlung möglich; aber an sich selbst, also objective, war sie möglich. Die *Verantwortlichkeit*, deren er sich bewußt ist, trifft daher bloß zunächst und ostensibel die That, im Grunde aber *seinen Charakter*: für *diesen* fühlt er sich verantwortlich. Und für *diesen* machen ihn auch die Andern verantwortlich, indem ihr Urtheil sogleich die That verläßt, um die Eigenschaften des Thäters festzustellen: „er ist ein schlechter Mensch, ein Bösewicht", — oder „er ist ein Spitzbube" — oder „er ist eine kleine, falsche, niederträchtige Seele", — so lautet ihr Urtheil,

und auf ſeinen Charakter laufen ihre Vorwürfe zurück. Die That, nebſt dem Motiv, kommt dabei bloß als Zeugniß von dem Charakter des Thäters in Betracht, gilt aber als ſicheres Symptom deſſelben, wodurch er unwiderruflich und auf immer feſtgeſtellt iſt. Ueberaus richtig ſagt daher Ariſtoteles: Ἐγκωμιάζομεν πράξαντας· τὰ δ' ἔργα σημεῖα τῆς ἕξεώς ἐστι, ἐπεὶ ἐπαινοῖμεν ἂν καὶ μὴ πεπραγότα, εἰ πιστεύοιμεν εἶναι τοιοῦτον. — Rhetorica, I, 9. (Encomio celebramus eos, qui egerunt: opera autem signa habitus sunt; quoniam laudaremus etiam qui non egisset, si crederemus esse talem.) Alſo nicht auf die vorübergehende That, ſondern auf die bleibenden Eigenſchaften des Thäters, d. h. des Charakters, aus welchem ſie hervorgegangen, wirft ſich der Haß, der Abſcheu und die Verachtung. Daher ſind in allen Sprachen die Epitheta moraliſcher Schlechtigkeit, die Schimpfnamen, welche ſie bezeichnen, vielmehr Prädikate des Menſchen als der Handlungen. Dem Charakter werden ſie angehängt: denn dieſer hat die Schuld zu tragen, deren er auf Anlaß der Thaten bloß überführt worden.

Da, wo die Schuld liegt, muß auch die Verantwortlichkeit liegen: und da dieſe das alleinige Datum iſt, welches auf moraliſche Freiheit zu ſchließen berechtigt; ſo muß auch die Freiheit ebendaſelbſt liegen, alſo im Charakter des Menſchen; um ſo mehr, als wir uns hinlänglich überzeugt haben, daß ſie unmittelbar in den einzelnen Handlungen nicht anzutreffen iſt, als welche, unter Vorausſetzung des Charakters, ſtreng neceſſitirt eintreten. Der Charakter aber iſt, wie im dritten Abſchnitt gezeigt worden, angeboren und unveränderlich.

Die Freiheit in dieſem Sinn alſo, dem alleinigen, zu welchem die Data vorliegen, wollen wir jetzt noch etwas näher betrachten, um, nachdem wir ſie aus einer Thatſache des Bewußtſeyns erſchloſſen und ihren Ort gefunden haben, ſie auch, ſo weit es möglich ſeyn möchte, philoſophiſch zu begreifen.

Im dritten Abſchnitte hatte ſich ergeben, daß jede Handlung eines Menſchen das Produkt zweier Faktoren ſei: ſeines Charakters mit dem Motiv. Dies bedeutet keineswegs, daß ſie ein Mittleres, gleichſam ein Kompromiß zwiſchen dem Motiv und dem Charakter ſei; ſondern ſie thut beiden volles Genüge, indem ſie, ihrer ganzen Möglichkeit nach, auf beiden zugleich beruht,

nämlich darauf, daß das wirkende Motiv auf diesen Charakter treffe und dieser Charakter durch ein solches Motiv bestimmbar sei. Der Charakter ist die empirisch erkannte, beharrliche und unveränderliche Beschaffenheit eines individuellen Willens. Da nun dieser Charakter ein ebenso nothwendiger Faktor jeder Handlung ist, wie das Motiv; so erklärt sich hiedurch das Gefühl, daß unsere Thaten von uns selbst ausgehen, oder jenes „Ich will", welches alle unsere Handlungen begleitet und vermöge dessen Jeder sie als *seine* Thaten anerkennen muß, für welche er sich daher moralisch verantwortlich fühlt. Dieses ist nun wieder eben jenes oben bei Untersuchung des Selbstbewußtseyns gefundene „Ich will, und will stets nur was ich will", — welches den rohen Verstand verleitet, eine absolute Freiheit des Thuns und Lassens, ein liberum arbitrium indifferentiae, hartnäckig zu behaupten. Allein es ist nichts weiter, als das Bewußtseyn des zweiten Faktors der Handlung, welcher für sich allein ganz unfähig wäre, sie hervorzubringen, hingegen beim Eintritt des Motivs ebenso unfähig ist, sie zu unterlassen. Aber erst indem er auf diese Weise in Thätigkeit versetzt wird, giebt er seine eigene Beschaffenheit dem Erkenntnißvermögen kund, als welches, wesentlich nach Außen, nicht nach Innen gerichtet, sogar die Beschaffenheit des eigenen Willens erst aus seinen Handlungen empirisch kennen lernt. Diese nähere und immer intimer werdende Bekanntschaft ist es eigentlich, was man *das Gewissen* nennt, welches auch eben deshalb *direkt erst nach* der Handlung laut wird; *vorher* höchstens nur *indirekt*, indem es etwan mittelst der Reflexion und Rückblick auf ähnliche Fälle, über die es sich schon erklärt hat, als ein künftig Eintretendes bei der Ueberlegung in Anschlag gebracht wird.

Hier ist nun der Ort, an die schon im vorigen Abschnitt erwähnte Darstellung zu erinnern, welche *Kant* von dem Verhältniß zwischen empirischem und intelligibelm Charakter und dadurch von der Vereinbarkeit der Freiheit mit der Nothwendigkeit gegeben hat, und welche zum Schönsten und Tiefgedachtesten gehört, was dieser große Geist, ja, was Menschen jemals hervorgebracht haben. Ich habe mich nur darauf zu berufen, da es eine überflüssige Weitläuftigkeit wäre, es hier zu wiederholen. Aber nur daraus läßt sich, so weit menschliche Kräfte es ver-

mögen, begreifen: wie die ſtrenge Nothwendigkeit unſerer Handlungen doch zuſammenbeſteht mit derjenigen Freiheit, von welcher das Gefühl der Verantwortlichkeit Zeugniß ablegt, und vermöge welcher wir die Thäter unſerer Thaten und dieſe uns moraliſch zuzurechnen ſind. — Jenes von Kant dargelegte Verhältniß des empiriſchen zum intelligibeln Charakter beruht ganz und gar auf dem, was den Grundzug ſeiner geſammten Philoſophie ausmacht, nämlich auf der Unterſcheidung zwiſchen Erſcheinung und Ding an ſich: und wie bei ihm die vollkommene empiriſche Realität der Erfahrungswelt zuſammenbeſteht mit ihrer transſcendentalen Idealität; ebenſo die ſtrenge empiriſche Nothwendigkeit des Handelns mit deſſen transſcendentaler Freiheit. Der empiriſche Charakter nämlich iſt, wie der ganze Menſch, als Gegenſtand der Erfahrung eine bloße Erſcheinung, daher an die Formen aller Erſcheinung, Zeit, Raum und Kauſalität gebunden und deren Geſetzen unterworfen: hingegen iſt die als Ding an ſich von dieſen Formen unabhängige und deshalb keinem Zeitunterſchied unterworfene, mithin beharrende und unveränderliche Bedingung und Grundlage dieſer ganzen Erſcheinung ſein intelligibler Charakter, d. h. ſein Wille als Ding an ſich, welchem, in ſolcher Eigenſchaft, allerdings auch abſolute Freiheit, d. h. Unabhängigkeit vom Geſetze der Kauſalität (als einer bloßen Form der Erſcheinungen) zukommt. Dieſe Freiheit aber iſt eine transſcendentale, d. h. nicht in der Erſcheinung hervortretende, ſondern nur inſofern vorhandene, als wir von der Erſcheinung und allen ihren Formen abſtrahiren, um zu dem zu gelangen, was, außer aller Zeit, als das innere Weſen des Menſchen an ſich ſelbſt zu denken iſt. Vermöge dieſer Freiheit ſind alle Thaten des Menſchen ſein eigenes Werk; ſo nothwendig ſie auch aus dem empiriſchen Charakter, bei ſeinem Zuſammentreffen mit den Motiven, hervorgehen; weil dieſer empiriſche Charakter bloß die Erſcheinung des intelligibeln, in unſerm an Zeit, Raum und Kauſalität gebundenen Erkenntnißvermögen, d. h. die Art und Weiſe iſt, wie dieſem das Weſen an ſich unſers eigenen Selbſt ſich darſtellt. Demzufolge iſt zwar der Wille frei, aber nur an ſich ſelbſt und außerhalb der Erſcheinung: in dieſer hingegen ſtellt er ſich ſchon mit einem beſtimmten Charakter dar, welchem alle ſeine Thaten gemäß ſeyn und daher, wenn durch die

hinzugetretenen Motive näher bestimmt, nothwendig so und nicht anders ausfallen müssen.

Dieser Weg führt, wie leicht abzusehen, dahin, daß wir das Werk unserer Freiheit nicht mehr, wie es die gemeine Ansicht thut, in unsern einzelnen Handlungen, sondern im ganzen Seyn und Wesen (existentia et essentia) des Menschen selbst zu suchen haben, welches gedacht werden muß als seine freie That, die bloß für das an Zeit, Raum und Kausalität geknüpfte Erkenntnißvermögen in einer Vielheit und Verschiedenheit von Handlungen sich darstellt, welche aber, eben wegen der ursprünglichen Einheit des in ihnen sich Darstellenden, alle genau den selben Charakter tragen müssen und daher als von den jedesmaligen Motiven, von denen sie hervorgerufen und im Einzelnen bestimmt werden, streng necessitirt erscheinen. Demnach steht für die Welt der Erfahrung das Operari sequitur esse ohne Ausnahme fest. Jedes Ding wirkt gemäß seiner Beschaffenheit, und sein auf Ursachen erfolgendes Wirken giebt diese Beschaffenheit kund. Jeder Mensch handelt nach dem wie er ist, und die demgemäß jedes Mal nothwendige Handlung wird, im individuellen Fall, allein durch die Motive bestimmt. Die Freiheit, welche daher im Operari nicht anzutreffen seyn kann, muß im *Esse* liegen. Es ist ein Grundirrthum, ein ὕστερον πρότερον aller Zeiten gewesen, die Nothwendigkeit dem Esse und die Freiheit dem Operari beizulegen. Umgekehrt, im *Esse* allein liegt die Freiheit; aber aus ihm und den Motiven folgt das Operari mit Nothwendigkeit: und an dem was wir thun, erkennen wir was wir sind. Hierauf, und nicht auf dem vermeinten libero arbitrio indifferentiae, beruht das Bewußtseyn der Verantwortlichkeit und die moralische Tendenz des Lebens. Es kommt Alles darauf an, was Einer ist: was er thut, wird sich daraus von selbst ergeben, als ein nothwendiges Korollarium. Das alle unsere Thaten, trotz ihrer Abhängigkeit von den Motiven, unleugbar begleitende Bewußtseyn der Eigenmächtigkeit und Ursprünglichkeit, vermöge dessen sie unsere Thaten sind, trügt demnach nicht: aber sein wahrer Inhalt reicht weiter als die Thaten und fängt höher oben an, indem unser Seyn und Wesen selbst, von welchem alle Thaten (auf Anlaß der Motive) nothwendig ausgehen, in Wahrheit mit darin begriffen ist. In diesem Sinne kann man jenes Bewußt-

ſeyn der Eigenmächtigkeit und Urſprünglichkeit, wie auch das der Verantwortlichkeit, welches unſer Handeln begleitet, mit einem Zeiger vergleichen, der auf einen entfernteren Gegenſtand hinweiſt, als der in der ſelben Richtung näher liegende iſt, auf den er zu weiſen ſcheint.

Mit Einem Wort: Der Menſch thut allezeit nur was er will, und thut es doch nothwendig. Das liegt aber daran, daß er ſchon iſt was er will: denn aus dem, was er iſt, folgt nothwendig Alles, was er jedes Mal thut. Betrachtet man ſein Thun objective, alſo von Außen; ſo erkennt man apodiktiſch, daß es, wie das Wirken jedes Naturweſens, dem Kauſalitätsgeſetze in ſeiner ganzen Strenge unterworfen ſeyn muß: subjective hingegen fühlt Jeder, daß er ſtets nur thut was er will. Dies beſagt aber bloß, daß ſein Wirken die reine Aeußerung ſeines ſelbſteigenen Weſens iſt. Das Selbe würde daher jedes, ſelbſt das niedrigſte Naturweſen fühlen, wenn es fühlen könnte.

Die Freiheit iſt alſo durch meine Darſtellung nicht aufgehoben, ſondern bloß hinausgerückt, nämlich aus dem Gebiete der einzelnen Handlungen, wo ſie erweislich nicht anzutreffen iſt, hinauf in eine höhere, aber unſerer Erkenntniß nicht ſo leicht zugängliche Region: d. h. ſie iſt transſcendental. Und dies iſt denn auch der Sinn, in welchem ich jenen Ausſpruch des Malebranche, la liberté est un mystère, verſtanden wiſſen möchte, unter deſſen Aegide gegenwärtige Abhandlung die von der Königlichen Societät geſtellte Aufgabe zu löſen verſucht hat.

Anhang,

zur Ergänzung des erſten Abſchnittes.

In Folge der gleich Anfangs aufgeſtellten Eintheilung der Freiheit in phyſiſche, intellektuelle und moraliſche, habe ich, nachdem die erſtere und letztere abgehandelt ſind, jetzt noch die zweite zu erörtern, welches bloß der Vollſtändigkeit wegen und daher in der Kürze geſchehen ſoll.

Der Intellekt, oder das Erkenntnißvermögen, iſt das Medium der Motive, durch welches nämlich hindurch ſie auf den

Willen, welcher der eigentliche Kern des Menschen ist, wirken. Nur sofern dieses Medium der Motive sich in einem normalen Zustande befindet, seine Funktionen regelrecht vollzieht und daher die Motive unverfälscht, wie sie in der realen Außenwelt vorliegen, dem Willen zur Wahl darstellt, kann dieser sich seiner Natur, d. h. dem individuellen Charakter des Menschen gemäß, entscheiden, also ungehindert, nach seinem selbsteigenen Wesen sich äußern: dann ist der Mensch intellektuell frei, d. h. seine Handlungen sind das reine Resultat der Reaktion seines Willens auf Motive, die in der Außenwelt ihm ebenso wie allen Andern vorliegen. Demzufolge sind sie ihm alsdann moralisch und auch juridisch zuzurechnen.

Diese intellektuelle Freiheit wird aufgehoben entweder dadurch, daß das Medium der Motive, das Erkenntnißvermögen, auf die Dauer oder nur vorübergehend, zerrüttet ist, oder dadurch, daß äußere Umstände, im einzelnen Fall, die Auffassung der Motive verfälschen. Ersteres ist der Fall im Wahnsinn, Delirium, Paroxysmus und Schlaftrunkenheit; letzteres bei einem entschiedenen und unverschuldeten Irrthum, z. B. wenn man Gift statt Arznei eingießt, oder den nächtlich eintretenden Diener für einen Räuber hält und erschießt, u. dgl. m. Denn in beiden Fällen sind die Motive verfälscht, weshalb der Wille sich nicht so entscheiden kann, wie er unter den vorliegenden Umständen es würde, wenn der Intellekt sie ihm richtig überlieferte. Die unter solchen Umständen begangenen Verbrechen sind daher auch nicht gesetzlich strafbar. Denn die Gesetze gehen aus von der richtigen Voraussetzung, daß der Wille nicht moralisch frei sei, in welchem Fall man ihn nicht lenken könnte; sondern daß er der Nöthigung durch Motive unterworfen sei: demgemäß wollen sie allen etwanigen Motiven zu Verbrechen stärkere Gegenmotive, in den angedrohten Strafen, entgegenstellen, und ein Kriminalcodex ist nichts Anderes, als ein Verzeichniß von Gegenmotiven zu verbrecherischen Handlungen. Ergiebt sich aber, daß der Intellekt, durch den diese Gegenmotive zu wirken hatten, unfähig war, sie aufzunehmen und dem Willen vorzuhalten; so war ihre Wirkung unmöglich: sie waren für ihn nicht vorhanden. Es ist wie wenn man findet, daß einer der Fäden, die eine Maschine zu bewegen hatten, gerissen sei. Die Schuld geht daher in solchem Fall vom

Willen auf den Intellekt über: dieser aber ist keiner Strafe unterworfen; sondern mit dem Willen allein haben es die Gesetze, wie die Moral, zu thun. Er allein ist der eigentliche Mensch: der Intellekt ist bloß sein Organ, seine Fühlhörner nach Außen, d. i. das Medium der Wirkung auf ihn durch Motive.

Ebenso wenig sind dergleichen Thaten *moralisch* zuzurechnen. Denn sie sind kein Zug des Charakters des Menschen: er hat entweder etwas Anderes gethan, als er zu thun wähnte, oder war unfähig an Das zu denken, was ihn davon hätte abhalten sollen, d. h. die Gegenmotive zuzulassen. Es ist damit, wie wenn ein chemisch zu untersuchender Stoff der Einwirkung mehrerer Reagenzien ausgesetzt wird, damit man sehe, zu welchem er die stärkste Verwandtschaft hat: findet sich, nach gemachtem Experiment, daß, durch ein zufälliges Hinderniß, das eine Reagens gar nicht hat einwirken können; so ist das Experiment ungültig.

Die intellektuelle Freiheit, welche wir hier als ganz aufgehoben betrachteten, kann ferner auch bloß *vermindert*, oder partiell aufgehoben werden. Dies geschieht besonders durch den Affekt und durch den Rausch. Der *Affekt* ist die plötzliche, heftige Erregung des Willens durch eine von außen eindringende, zum Motiv werdende Vorstellung, die eine solche Lebhaftigkeit hat, daß sie alle andern, welche ihr als Gegenmotive entgegenwirken könnten, verdunkelt und nicht deutlich ins Bewußtseyn kommen läßt. Diese letzteren, welche meistens nur abstrakter Natur, bloße Gedanken, sind, während jene erstere ein Anschauliches, Gegenwärtiges ist, kommen dabei gleichsam nicht zum Schuß und haben also nicht was man auf Englisch fair play nennt: die That ist schon geschehen, ehe sie kontragiren konnten. Es ist wie wenn im Duell der Eine vor dem Kommandowort losschießt. Auch hier ist demnach sowohl die juridische, als die moralische Verantwortlichkeit, nach Beschaffenheit der Umstände, mehr oder weniger, doch immer zum Theil, aufgehoben. In England wird ein in vollkommener Uebereilung und ohne die geringste Ueberlegung, im heftigsten, plötzlich erregten Zorn begangener Mord manslaughter genannt und leicht, ja, bisweilen gar nicht bestraft. — Der *Rausch* ist ein Zustand, der zu Affekten disponirt, indem er die Lebhaftigkeit der anschaulichen Vorstellungen erhöht, das Denken in abstracto dagegen schwächt und dabei

noch die Energie des Willens steigert. An die Stelle der Verantwortlichkeit für die Thaten tritt hier die für den Rausch selbst: daher er juridisch nicht entschuldigt, obgleich hier die intellektuelle Freiheit zum Theil aufgehoben ist.

Von dieser intellektuellen Freiheit, το ἑκούσιον καὶ ἀκούσιον κατὰ διάνοιαν, redet schon, wiewohl sehr kurz und ungenügend, Aristoteles in der Ethic. Eudem., II, c. 7 et 9, und etwas ausführlicher in der Ethic. Nicom., III, c. 2. — Sie ist gemeint, wenn die Medicina forensis und die Kriminaljustiz frägt, ob ein Verbrecher im Zustande der Freiheit und folglich zurechnungsfähig gewesen sei.

Im Allgemeinen also sind als unter Abwesenheit der intellektuellen Freiheit begangen alle die Verbrechen anzusehen, bei denen der Mensch entweder nicht wußte, was er that, oder schlechterdings nicht fähig war, zu bedenken, was ihn davon hätte abhalten sollen, nämlich die Folgen der That. In solchen Fällen ist er demnach nicht zu strafen.

Die hingegen, welche meynen, daß schon wegen der Nichtexistenz der moralischen Freiheit und daraus folgender Unausbleiblichkeit aller Handlungen eines gegebenen Menschen, kein Verbrecher gestraft werden dürfte, gehen von der falschen Ansicht der Strafe aus, daß sie eine Heimsuchung der Verbrechen, ihrer selbst wegen, ein Vergelten des Bösen mit Bösem, aus moralischen Gründen, sei. Ein solches aber, wenngleich Kant es gelehrt hat, wäre absurd, zwecklos und durchaus unberechtigt. Denn wie wäre doch ein Mensch befugt, sich zum absoluten Richter des andern, in moralischer Hinsicht, aufzuwerfen und als solcher, seiner Sünden wegen, ihn zu peinigen! Vielmehr hat das Gesetz, d. i. die Androhung der Strafe, den Zweck, das Gegenmotiv zu den noch nicht begangenen Verbrechen zu seyn. Verfehlt es, im einzelnen Fall, diese seine Wirkung; so muß es vollzogen werden; weil es sonst sie auch in allen zukünftigen Fällen verfehlen würde. Der Verbrecher seinerseits erleidet, in diesem Fall, die Strafe eigentlich doch in Folge seiner moralischen Beschaffenheit, als welche, im Verein mit den Umständen, welche die Motive waren, und seinem Intellekt, der ihm die Hoffnung der Strafe zu entgehen vorspiegelte, die That unausbleiblich herbeigeführt hat. Hierin könnte ihm nur dann Unrecht geschehen,

wenn ſein moraliſcher Charakter nicht ſein eigenes Werk, ſeine intelligible That, ſondern das Werk eines Andern wäre. Das ſelbe Verhältniß der That zu ihrer Folge findet Statt, wenn die Folgen ſeines laſterhaften Thuns nicht nach menſchlichen, ſondern nach Natur-Geſetzen eintreten, z. B. wenn liederliche Ausſchweifungen ſchreckliche Krankheiten herbeiführen, oder auch wenn er beim Verſuch eines Einbruchs, durch einen Zufall, verunglückt, z. B. in dem Schweineſtall, in den er bei Nacht einbricht, um deſſen gewöhnlichen Bewohner abzuführen, ſtatt ſeiner den Bären, deſſen Führer am Abend in dieſem Wirthshauſe eingekehrt iſt, vorfindet, welcher ihm mit offenen Armen entgegenkommt.

Preisschrift

über

die Grundlage der Moral,

nicht gekrönt

von der Königlich Dänischen Societät der Wissenschaften,

zu Kopenhagen, am 30. Januar 1840.

Motto:

Moral predigen ist leicht, Moral begründen schwer.
(Schopenhauer, Ueber den Willen in der Natur, S. 140.)

Die von der Königl. Societät aufgeſtellte Frage, nebſt vorangeſchickter Einleitung, lautet:

Quum primitiva moralitatis idea, sive de summa lege morali principalis notio, sua quadam propria eaque minime logica necessitate, tum in ea disciplina appareat, cui propositum est cognitionem τοῦ ἠθικοῦ explicare, tum in vita, partim in conscientiae judicio de nostris actionibus, partim in censura morali de actionibus aliorum hominum; quumque complures, quae ab illa idea inseparabiles sunt, eamque tanquam originem respiciunt, notiones principales ad το ἠθικον spectantes, velut officii notio et imputationis, eadem necessitate eodemque ambitu vim suam exserant, — et tamen inter eos cursus viasque, quas nostrae aetatis meditatio philosophica persequitur, magni momenti esse videatur, hoc argumentum ad disputationem revocare, — cupit Societas, ut accurate haec quaestio perpendatur et pertractetur:

Philosophiae moralis fons et fundamentum utrum in idea moralitatis, quae immediate conscientia contineatur, et ceteris notionibus fundamentalibus, quae ex illa prodeant, explicandis **quaerenda sunt,** an in alio cognoscendi principio?

Verdeutſcht:

Da die urſprüngliche Idee der Moralität, oder der Hauptbegriff vom oberſten Moralgeſetze, mit einer ihr eigenthümlichen, jedoch keineswegs logiſchen Nothwendigkeit, ſowohl in derjenigen

Wiſſenſchaft hervortritt, deren Zweck iſt, die Erkenntniß des Sittlichen darzulegen, als auch im wirklichen Leben, woſelbſt ſie ſich theils im Urtheil des Gewiſſens über unſere eigenen Handlungen, theils in unſerer moraliſchen Beurtheilung der Handlungen Anderer zeigt; und da ferner mehrere, von jener Idee unzertrennliche und aus ihr entſprungene moraliſche Hauptbegriffe, wie z. B. der Begriff der Pflicht und der der Zurechnung, mit gleicher Nothwendigkeit und in gleichem Umfang ſich geltend machen; — und da es doch bei den Wegen, welche die philoſophiſche Forſchung unſerer Zeit verfolgt, ſehr wichtig ſcheint, dieſen Gegenſtand wieder zur Unterſuchung zu bringen; — ſo wünſcht die Societät, daß folgende Frage ſorgfältig überlegt und abgehandelt werde:

Iſt **die Quelle und Grundlage der Moral zu ſuchen** in einer unmittelbar im Bewußtſeyn (oder Gewiſſen) liegenden Idee der Moralität und in der Analyſe der übrigen, aus dieſer entſpringenden, moraliſchen Grundbegriffe, oder aber in einem andern Erkenntnißgrunde?

I.

Einleitung.

§. 1.
Ueber das Problem.

Eine von der Königlich Holländischen Societät zu Harlem 1810 aufgestellte und von J. C. F. Meister erledigte Preisfrage: „warum die Philosophen in den ersten Grundsätzen der Moral so sehr abweichen, aber in den Folgerungen und den Pflichten, die sie aus ihren Grundsätzen ableiten, übereinstimmen?“ — war eine gar leichte Aufgabe, im Vergleich mit der vorliegenden. Denn:

1) Die gegenwärtige Frage der Königlichen Societät ist auf nichts Geringeres gerichtet, als auf das objektiv wahre Fundament der Moral und folglich auch der Moralität. Eine Akademie ist es, welche die Frage aufwirft: sie will, als solche, keine auf praktische Zwecke gerichtete Ermahnung zur Rechtlichkeit und Tugend, gestützt auf Gründe, deren Scheinbarkeit man hervorhebt und deren Schwäche man verschleiert, wie dies bei Vorträgen für das Volk geschieht: sondern, da sie als Akademie nur theoretische und nicht praktische Zwecke kennt, will sie die rein philosophische, d. h. von allen positiven Satzungen, allen unbewiesenen Voraussetzungen und sonach von allen metaphysischen, oder auch mythischen Hypostasen unabhängige, objektive, unverschleierte und nackte Darlegung des letzten Grundes zu allem moralischen Wohlverhalten. — Dies aber ist ein Problem, dessen überschwängliche

Schwierigkeit dadurch bezeugt wird, daß nicht nur die Philosophen aller Zeiten und Länder sich daran die Zähne stumpf gebissen haben, sondern sogar alle Götter des Orients und Occidents demselben ihr Daseyn verdanken. Wird es daher bei dieser Gelegenheit gelöst; so wird fürwahr die Königliche Societät ihr Gold nicht übel angelegt haben.

2) Ueberdies unterliegt die theoretische Untersuchung des Fundaments der Moral dem ganz eigenen Nachtheil, daß sie leicht für ein Unterwühlen desselben, welches den Sturz des Gebäudes selbst nach sich ziehen könnte, gehalten wird. Denn das praktische Interesse liegt hier dem theoretischen so nahe, daß sein wohlgemeinter Eifer schwer zurückzuhalten ist von unzeitiger Einmischung. Nicht Jeder vermag das rein theoretische, allem Interesse, selbst dem moralisch-praktischen, entfremdete Forschen nach objektiver Wahrheit deutlich zu unterscheiden vom frevelhaften Angriff auf geheiligte Herzensüberzeugung. Daher muß, wer hier Hand ans Werk legt, zu seiner Ermuthigung, sich allezeit gegenwärtig erhalten, daß vom Thun und Treiben der Menschen, wie vom Gewühl und Lerm des Marktes, nichts weiter abliegt, als das in tiefe Stille zurückgezogene Heiligthum der Akademie, wohin kein Laut von Außen dringen darf, und wo keine andere Götter ein Standbild haben, als ganz allein die hehre, nackte Wahrheit.

Die Konklusion aus diesen beiden Prämissen ist, daß mir eine völlige Parrhesia, nebst dem Recht Alles zu bezweifeln, gestattet seyn muß; und daß, wenn ich, selbst so, nur irgend etwas in dieser Sache *wirklich* leiste, — es viel geleistet seyn wird.

Aber noch andere Schwierigkeiten stehen mir entgegen. Es kommt hinzu, daß die Königliche Societät das Fundament der Ethik allein für sich, abgesondert, in einer kurzen Monographie dargelegt, folglich außer seinem Zusammenhange mit dem gesammten System irgend einer Philosophie, d. h. der eigentlichen Metaphysik, verlangt. Dies muß die Leistung nicht nur erschweren, sondern sogar nothwendig unvollkommen machen. Schon Christian Wolf sagt: „Tenebrae in philosophia practica non dispelluntur, nisi luce metaphysica affulgente“ (Phil. pract., P. II, §. 28), und Kant: „Die Metaphysik muß vorangehen, und ohne sie kann es überall keine Moralphilosophie geben.“ (Grund-

legung zur Metaphyſik der Sitten. Vorrede.) Denn, wie jede Religion auf Erden, indem ſie Moralität vorſchreibt, ſolche nicht auf ſich beruhen läßt, ſondern ihr eine Stütze giebt an der Dogmatik, deren Hauptzweck gerade dies iſt; ſo muß in der Philoſophie das ethiſche Fundament, welches es auch ſei, ſelbſt wieder ſeinen Anhaltspunkt und ſeine Stütze haben an irgend einer Metaphyſik, d. h. an der gegebenen Erklärung der Welt und des Daſeyns überhaupt; indem der letzte und wahre Aufſchluß über das innere Weſen des Ganzen der Dinge nothwendig eng zuſammenhangen muß mit dem über die ethiſche Bedeutung des menſchlichen Handelns, und jedenfalls Dasjenige, was als Fundament der Moralität aufgeſtellt wird, wenn es nicht ein bloßer abſtrakter Satz, der, ohne Anhalt in der realen Welt, frei in der Luft ſchwebt, ſeyn darf, irgend eine, entweder in der objektiven Welt, oder im menſchlichen Bewußtſeyn gelegene Thatſache ſeyn muß, die, als ſolche, ſelbſt wieder nur Phänomen ſeyn kann und folglich, wie alle Phänomene der Welt, einer ferneren Erklärung bedarf, welche dann von der Metaphyſik gefordert wird. Ueberhaupt iſt die Philoſophie ſo ſehr ein zuſammenhängendes Ganzes, daß es unmöglich iſt, irgend einen Theil derſelben erſchöpfend darzulegen, ohne alles Uebrige mitzugeben. Daher ſagt Plato ganz richtig: Ψυχης οὐν φυσιν ἀξιως λογου κατανοησαι οἰει δυνατον εἶναι, ἀνευ της του ὁλου φυσεως; (Animae vero naturam absque totius natura sufficienter cognosci posse existimas? — Phaedr., p. 371, Bip.) Metaphyſik der Natur, Metaphyſik der Sitten und Metaphyſik des Schönen ſetzen ſich wechſelſeitig voraus und vollenden erſt in ihrem Zuſammenhange die Erklärung des Weſens der Dinge und des Daſeyns überhaupt. Daher, wer *eine* von dieſen dreien bis auf ihren letzten Grund durchgeführt hätte, zugleich die andern in ſeine Erklärung mit hineingezogen haben müßte; gleichwie, wer von irgend *einem* Dinge in der Welt ein erſchöpfendes, bis auf den letzten Grund klares Verſtändniß hätte, auch die ganze übrige Welt vollkommen verſtanden haben würde.

Von einer gegebenen und als wahr angenommenen Metaphyſik aus, würde man auf *ſynthetiſchem* Wege zum Fundament der Ethik gelangen; wodurch dieſes ſelbſt von unten aufgebaut ſeyn würde, folglich die Ethik feſt geſtützt aufträte. Hingegen bei der durch die Aufgabe nothwendig gemachten Sonderung der

Ethik von aller Metaphyſik, bleibt nichts übrig, als das analytiſche Verfahren, welches von Thatſachen, entweder der äußern Erfahrung, oder des Bewußtſeyns ausgeht. Dieſe letztern kann es zwar auf ihre letzte Wurzel im Gemüthe des Menſchen zurückführen, welche dann aber als Grundfaktum, als Urphänomen, ſtehen bleiben muß, ohne weiter auf irgend etwas zurückgeführt zu werden; wodurch denn die ganze Erklärung eine bloß pſychologiſche bleibt. Höchſtens kann noch acceſſoriſch ihr Zuſammenhang mit irgend einer allgemeinen metaphyſiſchen Grundanſicht angedeutet werden. Hingegen würde jenes Grundfaktum, jenes ethiſche Urphänomen, ſelbſt wieder begründet werden können, wenn man, die Metaphyſik zuerſt abhandelnd, aus ihr, ſynthetiſch verfahrend, die Ethik ableiten dürfte. Dies hieße aber ein vollſtändiges Syſtem der Philoſophie aufſtellen; wodurch die Gränze der geſtellten Frage weit überſchritten würde. Ich bin alſo genöthigt, die Frage innerhalb der Gränzen zu beantworten, welche ſie, durch ihre Vereinzelung, ſelbſt gezogen hat.

Und nun endlich noch wird das Fundament, auf welches ich die Ethik zu ſtellen beabſichtige, ſehr ſchmal ausfallen: wodurch von dem Vielen, was an den Handlungen der Menſchen legal, billigungs- und lobenswerth iſt, nur der kleinere Theil als aus rein moraliſchen Bewegungsgründen entſprungen ſich ergeben, der größere Theil aber anderartigen Motiven anheimfallen wird. Dies befriedigt weniger und fällt nicht ſo glänzend in die Augen, wie etwan ein kategoriſcher Imperativ, der ſtets zu Befehl ſteht, um ſelbſt wieder zu befehlen, was gethan und was gelaſſen werden ſoll; anderer, materieller Moralbegründungen gar zu geſchweigen. Da bleibt mir nichts übrig, als an den Spruch des Koheleth (4, 6) zu erinnern: „Es iſt beſſer eine Hand voll mit Ruhe, denn beide Fäuſte voll mit Mühe und Eitelkeit.“ Des Aechten, Probehaltigen und Unzerſtörbaren iſt in aller Erkenntniß ſtets wenig; wie die Erzſtufe wenige Unzen Gold in einem Centner Stein verlarvt enthält. Aber ob man nun wirklich mit mir den ſichern Beſitz dem großen, das wenige Gold, welches im Tiegel zurückbleibt, der ausgedehnten Maſſe, die herangeſchleppt wurde, vorziehen, — oder ob man vielmehr mich beſchuldigen werde, der Moral ihr Fundament mehr entzogen als gegeben zu haben, ſofern ich nachweiſe, daß die legalen und lobenswerthen

Handlungen der Menschen oft gar keinen und meistens nur einen kleinen Theil rein moralischen Gehalts besitzen, im Uebrigen aber auf Motiven beruhen, deren Wirksamkeit zuletzt auf den Egoismus des Handelnden zurückzuführen ist; — dies Alles muß ich dahingestellt seyn lassen, nicht ohne Besorgniß, ja, mit Resignation; da ich schon längst dem Ritter von Zimmermann beistimme, wenn er sagt: „Denke im Herzen, bis in den Tod, nichts sei in der Welt so selten, wie ein guter Richter." (Ueber die Einsamkeit, Th. I, Cap. 3, S. 93.) Ja, ich sehe schon im Geiste meine Darstellung, welche für alles ächte, freiwillige Rechtthun, für alle Menschenliebe, allen Edelmuth, wo sie je gefunden seyn mögen, nur eine so schmale Basis aufzuweisen hat, neben denen der Kompetitoren, welche breite, jeder beliebigen Last gewachsene und dabei jedem Zweifler, mit einem drohenden Seitenblick auf seine eigene Moralität, ins Gewissen zu schiebende Fundamente der Moral zuversichtlich hinstellen, — so arm und kleinlaut dastehen, wie vor dem König Lear die Kordelia, mit der wortarmen Versicherung ihrer pflichtmäßigen Gesinnung, neben den überschwänglichen Betheuerungen ihrer beredteren Schwestern. — Da bedarf es wohl einer Herzstärkung durch einen gelehrten Waidspruch, wie: magna est vis veritatis, et praevalebit, — der doch den, der gelebt und geleistet hat, nicht sehr mehr ermuthigt. Inzwischen will ich es ein Mal mit der Wahrheit wagen: denn was mir begegnet, wird ihr mit begegnet seyn.

§. 2.

Allgemeiner Rückblick.

Dem Volke wird die Moral durch die Theologie begründet, als ausgesprochener Wille Gottes. Die Philosophen hingegen, mit wenigen Ausnahmen, sehen wir sorgfältig bemüht, diese Art der Begründung ganz auszuschließen, ja, um nur sie zu vermeiden, lieber zu sophistischen Gründen ihre Zuflucht nehmen. Woher dieser Gegensatz? Gewiß läßt sich keine wirksamere Begründung der Moral denken, als die theologische: denn wer würde so vermessen seyn, sich dem Willen des Allmächtigen und Allwissenden zu widersetzen? Gewiß Niemand; wenn nur derselbe auf eine ganz authentische, keinem Zweifel Raum gestattende, so zu sagen

offizielle Weiſe verkündigt wäre. Aber dieſe Bedingung iſt es, die ſich nicht erfüllen läßt. Vielmehr ſucht man, umgekehrt, das als Wille Gottes verkündigte Geſetz dadurch als ſolches zu beglaubigen, daß man deſſen Uebereinſtimmung mit unſern anderweitigen, alſo natürlichen, moraliſchen Einſichten nachweiſt, appellirt mithin an dieſe als das Unmittelbarere und Gewiſſere. Hiezu kommt noch die Erkenntniß, daß ein bloß durch angedrohte Strafe und verheißene Belohnung zu Wege gebrachtes moraliſches Handeln, mehr dem Scheine, als der Wahrheit nach ein ſolches ſeyn würde; weil es ja im Grunde auf Egoismus beruhte, und was dabei in letzter Inſtanz den Ausſchlag gäbe, die größere oder geringere Leichtigkeit wäre, mit der Einer vor dem Andern aus unzureichenden Gründen glaubte. Seitdem nun aber gar Kant die bis dahin für feſt geltenden Fundamente der ſpekulativen Theologie zerſtört hat, und dann dieſe, welche bisher die Trägerin der Ethik geweſen war, jetzt, umgekehrt, auf die Ethik ſtützen wollte, um ihr ſo eine, wenn auch nur ideelle Exiſtenz zu verſchaffen; da iſt weniger, als jemals, an eine Begründung der Ethik durch die Theologie zu denken, indem man nun nicht mehr weiß, welche von beiden die Laſt und welche die Stütze ſeyn ſoll, und am Ende in einen circulus vitiosus geriethe.

Eben durch den Einfluß der Kantiſchen Philoſophie, ſodann durch die gleichzeitige Einwirkung der beiſpielloſen Fortſchritte ſämmtlicher Naturwiſſenſchaften, in Hinſicht auf welche jedes frühere Zeitalter gegen unſeres als das der Kindheit erſcheint, und endlich durch die Bekanntſchaft mit der Sanskritlitteratur, mit dem Brahmaismus und Buddhaismus, dieſen älteſten und am weiteſten verbreiteten, alſo der Zeit und dem Raume nach vornehmſten Religionen der Menſchheit, welche ja auch die heimathliche Urreligion unſeres eigenen, bekanntlich Aſiatiſchen Stammes ſind, der jetzt, in ſeiner fremden Heimath, wieder eine ſpäte Kunde von ihnen erhält; — durch alles dieſes, ſage ich, haben im Laufe der letzten funfzig Jahre die philoſophiſchen Grundüberzeugungen der Gelehrten Europa's eine Umwandlung erlitten, welche vielleicht Mancher ſich nur zögernd eingeſteht, die aber doch nicht abzuleugnen iſt. In Folge derſelben ſind auch die alten Stützen der Ethik morſch geworden: doch iſt die Zuverſicht geblieben, daß dieſe ſelbſt nie ſinken kann; woraus die

Ueberzeugung hervorgeht, daß es für sie noch andere Stützen, als die bisherigen, geben müsse, welche den vorgeschrittenen Einsichten des Zeitalters angemessen wären. Ohne Zweifel ist es die Erkenntniß dieses mehr und mehr fühlbar werdenden Bedürfnisses, welche die Königliche Societät zu der vorliegenden, bedeutsamen Preisfrage veranlaßt hat. —

Zu allen Zeiten ist viele und gute Moral gepredigt worden; aber die Begründung derselben hat stets im Argen gelegen. Im Ganzen ist bei dieser das Bestreben sichtbar, irgend eine objektive Wahrheit zu finden, aus welcher die ethischen Vorschriften sich logisch ableiten ließen: man hat dieselbe in der Natur der Dinge, oder in der des Menschen gesucht; aber vergebens. Immer ergab sich, daß der Wille des Menschen nur auf sein eigenes Wohlseyn, dessen Summe man unter dem Begriff Glückseligkeit denkt, gerichtet sei; welches Streben ihn auf einen ganz andern Weg leitet, als den die Moral ihm vorzeichnen möchte. Nun versuchte man die Glückseligkeit bald als identisch mit der Tugend, bald aber als eine Folge und Wirkung derselben darzustellen: beides ist allezeit mißlungen; obwohl man die Sophismen dabei nicht gespart hat. Man versuchte es sodann mit rein objektiven, abstrakten, bald a posteriori, bald a priori gefundenen Sätzen, aus denen das ethische Wohlverhalten sich allenfalls folgern ließe: aber diesen gebrach es an einem Anhaltspunkt in der Natur des Menschen, vermöge dessen sie die Macht gehabt hätten, seinem egoistischen Hange entgegen, seine Bestrebungen zu leiten. Alles dieses durch Aufzählung und Kritik aller bisherigen Grundlagen der Moral hier zu erhärten, scheint mir überflüssig; nicht nur weil ich die Meinung des Augustinus theile non est pro magno habendum quid homines senserint, sed quae sit rei veritas; sondern auch weil es hieße γλαυκας εἰς Ἀθηνας κομιζειν, indem der Königlichen Societät die früheren Versuche die Ethik zu begründen, genugsam bekannt sind, und sie durch die Preisfrage selbst zu erkennen giebt, daß sie auch von der Unzulänglichkeit derselben überzeugt ist. Der weniger gelehrte Leser findet eine zwar nicht vollständige, aber doch in der Hauptsache genügende Zusammenstellung der bisherigen Versuche in Garve's „Uebersicht der vornehmsten Principien der Sittenlehre", ferner in Stäudlins „Geschichte der Moralphilosophie" und ähnlichen Büchern. —

Niederſchlagend iſt freilich die Betrachtung, daß es der Ethik, dieſer das Leben unmittelbar betreffenden Wiſſenſchaft, nicht beſſer gegangen iſt, als der abſtruſen Metaphyſik, und ſie, ſeit Sokrates ſie gründete, ſtets betrieben, doch noch ihren erſten Grundſatz ſucht. Aber dagegen iſt auch in der Ethik weit mehr, als in irgend einer andern Wiſſenſchaft, das Weſentliche in den erſten Grundſätzen enthalten; indem die Ableitungen hier ſo leicht ſind, daß ſie ſich von ſelbſt machen. Denn zu ſchließen ſind Alle, zu urtheilen Wenige fähig. Daher eben ſind lange Lehrbücher und Vorträge der Moral ſo überflüſſig, wie langweilig. Daß ich inzwiſchen alle die früheren Grundlagen der Ethik als bekannt vorausſetzen darf, iſt mir eine Erleichterung. Denn wer überblickt, wie ſowohl die Philoſophen des Alterthums, als die der neuern Zeit (dem Mittelalter genügte der Kirchenglaube) zu den verſchiedenſten, mitunter wunderlichſten Argumenten gegriffen haben, um für die ſo allgemein anerkannten Forderungen der Moral ein nachweisbares Fundament zu liefern, und dies dennoch mit offenbar ſchlechtem Erfolg; der wird die Schwierigkeit des Problems ermeſſen und danach meine Leiſtung beurtheilen. Und wer geſehen hat, wie alle bisher eingeſchlagenen Wege nicht zum Ziele führten, wird williger mit mir einen davon ſehr verſchiedenen betreten, den man bisher entweder nicht geſehen hat, oder aber verächtlich liegen ließ; vielleicht weil er der natürlichſte war.*) In der That wird meine Löſung des Problems Manchen an das Ei des Kolumbus erinnern.

Ganz allein dem neueſten Verſuche die Ethik zu begründen, dem Kantiſchen, werde ich eine kritiſche Unterſuchung und zwar eine deſto ausführlichere widmen; theils weil die große Moralreform Kants dieſer Wiſſenſchaft eine Grundlage gab, die wirk-

---

*) Io dir non vi saprei per qual sventura,
O piuttosto per qual fatalità,
Da noi credito ottien più l'impostura,
Che la semplice e nuda verità. —
Casti.

(Ich weiß es nicht zu ſagen, durch welchen Unfall, oder vielmehr durch welches Mißgeſchick, bei uns der Trug leichter Glauben findet, als die einfache und nackte Wahrheit.)

liche Vorzüge vor den früheren hatte; theils weil sie noch immer das letzte Bedeutende ist, das in der Ethik geschehen; daher Kants Begründung derselben noch heut zu Tage in allgemeiner Geltung steht und durchgängig gelehrt wird, wenn auch durch einige Aenderungen in der Darstellung und den Ausdrücken anders aufgeputzt. Sie ist die Ethik der letzten sechzig Jahre, welche weggeräumt werden muß, ehe wir einen andern Weg einschlagen. Hiezu kommt, daß die Prüfung derselben mir Anlaß geben wird, die meisten ethischen Grundbegriffe zu untersuchen und zu erörtern, um das Ergebniß hieraus später voraussetzen zu können. Besonders aber wird, weil die Gegensätze sich erläutern, die Kritik der Kantischen Moralbegründung die beste Vorbereitung und Anleitung, ja, der gerade Weg zu der meinigen seyn, als welche, in den wesentlichsten Punkten der Kantischen diametral entgegengesetzt ist. Dieserwegen würde es das verkehrteste Beginnen seyn, wenn man die jetzt folgende Kritik überspringen wollte, um gleich an den positiven Theil meiner Darstellung zu gehen, als welcher dann nur halb verständlich seyn würde.

Ueberhaupt ist es jetzt wirklich an der Zeit, daß die Ethik ein Mal ernstlich ins Verhör genommen werde. Seit mehr als einem halben Jahrhundert liegt sie auf dem bequemen Ruhepolster, welches Kant ihr untergebreitet hatte: dem kategorischen Imperativ der praktischen Vernunft. In unsern Tagen jedoch wird dieser meistens unter dem weniger prunkenden, aber glatteren und kurrenteren Titel „das Sittengesetz" eingeführt, unter welchem er, nach einer leichten Verbeugung vor Vernunft und Erfahrung, unbesehen durchschlüpft: ist er aber ein Mal im Hause, dann wird des Befehlens und Kommandirens kein Ende; ohne daß er je weiter Rede stände. — Daß Kant, als der Erfinder der Sache, und nachdem er gröbere Irrthümer dadurch verdrängt hatte, sich dabei beruhigte, war recht und nothwendig. Aber nun sehen zu müssen, wie auf dem von ihm gelegten und seitdem immer breiter getretenen Ruhepolster jetzt sogar die Esel sich wälzen, — das ist hart: ich meyne die täglichen Kompendienschreiber, die, mit der gelassenen Zuversicht des Unverstandes, vermeynen, die Ethik begründet zu haben, wenn sie nur sich auf jenes unserer Vernunft angeblich einwohnende „Sittengesetz" berufen, und dann getrost jenes weitschweifige und konfuse Phrasengewebe darauf setzen, mit dem

ſie die klärſten und einfachſten Verhältniſſe des Lebens unverſtändlich zu machen verſtehen; — ohne bei ſolchem Unternehmen jemals ſich ernſtlich gefragt zu haben, ob denn auch wirklich ſo ein „Sittengeſetz," als bequemer Kodex der Moral, in unſerm Kopf, Bruſt oder Herzen geſchrieben ſtehe. Daher bekenne ich das beſondere Vergnügen, mit dem ich jetzt daran gehe, der Moral das breite Ruhepolſter wegzuziehen, und ſpreche unverhohlen mein Vorhaben aus, die praktiſche Vernunft und den kategoriſchen Imperativ Kants als völlig unberechtigte, grundloſe und erdichtete Annahmen nachzuweiſen, darzuthun, daß auch Kants Ethik eines ſoliden Fundaments ermangelt, und ſomit die Moral wieder ihrer alten, gänzlichen Rathloſigkeit zu überantworten, in welcher ſie daſtehen muß, ehe ich darangehe, das wahre, in unſerm Weſen gegründete und ungezweifelt wirkſame, moraliſche Princip der menſchlichen Natur darzulegen. Denn da dieſes kein ſo breites Fundament darbietet, wie jenes Ruhepolſter; ſo werden Die, welche die Sache bequemer gewohnt ſind, ihren alten Ruheplatz nicht eher verlaſſen, als bis ſie die tiefe Höhlung des Bodens, auf dem er ſteht, deutlich wahrgenommen haben.

II.

Kritik des von Kant der Ethik gegebenen Fundaments.

§. 3.

Ueberſicht.

Kant hat in der Ethik das große Verdienſt, ſie von allem Eudämonismus gereinigt zu haben. Die Ethik der Alten war Eudämonik; die der Neueren meiſtens Heilslehre. Die Alten wollten Tugend und Glückſäligkeit als identiſch nachweiſen: aber dieſe waren wie zwei Figuren, die ſich nie decken, wie man ſie auch legen mag. Die Neueren wollten nicht nach dem Satze der Identität, ſondern nach dem des Grundes beide in Verbindung ſetzen, alſo die Glückſäligkeit zur Folge der Tugend machen; wobei ſie aber entweder eine andere, als die möglicherweiſe erkennbare Welt, oder Sophismen zu Hülfe nehmen mußten. Unter den Alten macht Plato allein eine Ausnahme: ſeine Ethik iſt nicht eudämoniſtiſch; dafür aber wird ſie myſtiſch. Hingegen iſt ſogar die Ethik der Kyniker und Stoiker nur ein Eudämonismus beſonderer Art; welches zu beweiſen es mir nicht an Gründen und Belegen, wohl aber, bei meinem jetzigen Vorhaben, an Raum gebricht.*) — Bei den Alten und Neueren alſo, Plato

*) Die ausführliche Darlegung findet man in der „Welt als Wille und Vorſtellung", Bd. 1, §. 16, S. 103 ff., und Bd. 2, Kap. 16, S. 166 ff., der dritten Auflage.

allein ausgenommen, war die Tugend nur Mittel zum Zweck. Freilich, wenn man es ſtreng nehmen wollte; ſo hätte auch Kant den Eudämonismus mehr ſcheinbar, als wirklich aus der Ethik verbannt. Denn er läßt zwiſchen Tugend und Glückſäligkeit doch noch eine geheime Verbindung übrig, in ſeiner Lehre vom höchſten Gut, wo ſie in einem entlegenen und dunkeln Kapitel zuſammenkommen, während öffentlich die Tugend gegen die Glückſäligkeit ganz fremd thut. Davon abgeſehen, tritt bei Kant das ethiſche Princip als ein von der Erfahrung und ihrer Belehrung ganz unabhängiges, ein transſcendentales, oder metaphyſiſches auf. Er erkennt an, daß die menſchliche Handlungsweiſe eine Bedeutung habe, die über alle Möglichkeit der Erfahrung hinausgeht und eben deshalb die eigentliche Brücke zu dem iſt, was er die intelligible Welt, mundus noumenon, die Welt der Dinge an ſich nennt.

Den Ruhm, welchen die Kantiſche Ethik erlangt hat, verdankt ſie, neben ihren ſoeben berührten Vorzügen, der moraliſchen Reinigkeit und Erhabenheit ihrer Reſultate. An dieſe hielten ſich die Meiſten, ohne ſich ſonderlich mit der Begründung derſelben zu befaſſen, als welche ſehr komplex, abſtrakt und in einer überaus künſtlichen Form dargeſtellt iſt, auf welche Kant ſeinen ganzen Scharfſinn und Kombinationsgabe verwenden mußte, um ihr ein haltbares Anſehen zu geben. Glücklicherweiſe hat er der Darſtellung des Fundaments ſeiner Ethik, abgeſondert von dieſer ſelbſt, ein eigenes Werk gewidmet, die „Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten“, deren Thema alſo genau das Selbe iſt mit dem Gegenſtande unſerer Preisfrage. Denn er ſagt daſelbſt, S. XIII der Vorrede: „Gegenwärtige Grundlegung iſt „nichts mehr, als die Aufſuchung und Feſtſetzung des oberſten „Princips der Moralität, welche allein ein, in ſeiner Abſicht, „ganzes und von aller andern ſittlichen Unterſuchung abzuſon„derndes Geſchäft ausmacht.“ Wir finden in dieſem Buche die Grundlage, alſo das Weſentliche ſeiner Ethik ſtreng ſyſtematiſch, bündig und ſcharf dargeſtellt, wie ſonſt in keinem andern. Außerdem hat daſſelbe noch den bedeutenden Vorzug, das älteſte ſeiner moraliſchen Werke, nur vier Jahre jünger, als die Kritik der reinen Vernunft, und mithin aus der Zeit zu ſeyn, wo, obwohl er ſchon 61 Jahre zählte, der nachtheilige Einfluß des Alters auf

ſeinen Geiſt doch noch nicht merklich war. Dieſer iſt hingegen ſchon deutlich zu ſpüren in der Kritik der praktiſchen Vernunft, welche 1788, alſo ein Jahr ſpäter fällt, als die unglückliche Umarbeitung der Kritik der reinen Vernunft in der zweiten Auflage, durch welche er dieſes ſein unſterbliches Hauptwerk offenbar verdorben hat; worüber wir in der Vorrede zur neuen, von Roſenkranz beſorgten Ausgabe eine Auseinanderſetzung erhalten haben, der ich, nach eigener Prüfung der Sache, nicht anders als beiſtimmen kann.*) Die Kritik der praktiſchen Vernunft enthält im Weſentlichen das Selbe, was die oben erwähnte „Grundlegung"; nur daß dieſe es in koneiſer und ſtrengerer Form giebt, jene hingegen mit großer Breite der Ausführung und durch Abſchweifungen unterbrochen, auch, zur Erhöhung des Eindrucks, durch einige moraliſche Deklamationen unterſtützt. Kant hatte, als er dies ſchrieb, endlich und ſpät, ſeinen wohlverdienten Ruhm erlangt: dadurch einer gränzenloſen Aufmerkſamkeit gewiß, ließ er der Redſeligkeit des Alters ſchon mehr Spielraum. Als der Kritik der praktiſchen Vernunft hingegen eigenthümlich iſt anzuführen erſtlich die über alles Lob erhabene und gewiß früher abgefaßte Darſtellung des Verhältniſſes zwiſchen Freiheit und Nothwendigkeit (S. 169—179 der vierten Auflage, und S. 223—231 bei Roſenkranz), welche indeſſen gänzlich mit der übereinſtimmt, die er in der Kritik der reinen Vernunft (S. 560—586; R., S. 438 ff.) giebt; und zweitens die Moraltheologie, welche man mehr und mehr für Das erkennen wird, was Kant eigentlich damit gewollt hat. Endlich in den „Metaphyſiſchen Anfangsgründen der Tugendlehre", dieſem Seitenſtück zu ſeiner deplorablen „Rechtslehre" und abgefaßt im Jahre 1797, iſt der Einfluß der Altersſchwäche überwiegend. Aus allen dieſen Gründen nehme ich in gegenwärtiger Kritik die zuerſt genannte „Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten" zu meinem Leitfaden, und auf dieſe beziehen ſich alle ohne weitern Beiſatz von mir angeführten Seitenzahlen; welches ich zu merken bitte. Die beiden andern Werke aber werde ich nur acceſſoriſch und ſekundär in Betracht nehmen.

*) Sie rührt von mir ſelbſt her; aber hier ſpreche ich inkognito.

Dem Verständniß gegenwärtiger, die Kantiſche Ethik im tiefſten Grunde unterwühlenden Kritik wird es überaus förderlich ſeyn, wenn der Leſer jene „Grundlegung“ Kants, auf die ſie ſich zunächſt bezieht, zumal da dieſe nur 128 und XIV Seiten (bei Roſenkranz in Allem nur 100 Seiten) füllt, zuvor mit Aufmerkſamkeit nochmals durchleſen will, um ſich den Inhalt derſelben wieder ganz zu vergegenwärtigen. Ich citire ſie nach der dritten Auflage von 1792, und füge die Seitenzahl der neuen Geſammtausgabe von Roſenkranz mit vorgeſetztem R. hinzu.

§. 4.

Von der imperativen Form der Kantiſchen Ethik.

Kants πρωτον ψευδος liegt in ſeinem Begriff von der Ethik ſelbſt, den wir am deutlichſten ausgeſprochen finden S. 62 (R., S. 54): „In einer praktiſchen Philoſophie iſt es nicht da„rum zu thun, Gründe anzugeben von dem was geſchieht, ſon„dern Geſetze von dem was geſchehen ſoll, ob es gleich „niemals geſchieht.“ — Dies iſt ſchon eine entſchiedene Petitio principii. Wer ſagt euch, daß es Geſetze giebt, denen unſer Handeln ſich unterwerfen ſoll? Wer ſagt euch, daß geſchehen ſoll, was nie geſchieht? — Was berechtigt euch, dies vorweg anzunehmen und demnächſt eine Ethik in legislatoriſch-imperativer Form, als die allein mögliche, uns ſofort aufzudringen? Ich ſage, im Gegenſatz zu Kant, daß der Ethiker, wie der Philoſoph überhaupt, ſich begnügen muß mit der Erklärung und Deutung des Gegebenen, alſo des wirklich Seienden oder Geſchehenden, um zu einem Verſtändniß deſſelben zu gelangen, und daß er hieran vollauf zu thun hat, viel mehr, als bis heute, nach abgelaufenen Jahrtauſenden, gethan iſt. Obiger Kantiſchen petitio principii gemäß wird gleich in der, durchaus zur Sache gehörenden, Vorrede, vor aller Unterſuchung angenommen, daß es rein moraliſche Geſetze gebe; welche Annahme nachher ſtehen bleibt und die tiefſte Grundlage des ganzen Syſtems iſt. Wir wollen aber doch zuvor den Begriff eines Geſetzes unterſuchen. Die eigentliche und urſprüngliche Bedeutung deſſelben beſchränkt ſich auf das bürgerliche Geſetz, lex, νομος, eine menſchliche Einrichtung, auf menſchlicher Willkühr beruhend. Eine

zweite, abgeleitete, tropiſche, metaphoriſche Bedeutung hat der Begriff Geſetz in ſeiner Anwendung auf die Natur, deren theils a priori erkannte, theils ihr empiriſch abgemerkte, ſich ſtets gleichbleibende Verfahrungsweiſen wir, metaphoriſch, Naturgeſetze nennen. Nur ein ſehr kleiner Theil dieſer Naturgeſetze iſt es, der ſich a priori einſehen läßt und Das ausmacht, was Kant ſcharfſinnig und vortrefflich ausgeſondert und unter dem Namen Metaphyſik der Natur zuſammengeſtellt hat. Für den menſchlichen Willen giebt es allerdings auch ein Geſetz, ſofern der Menſch zur Natur gehört, und zwar ein ſtreng nachweisbares, ein unverbrüchliches, ausnahmsloſes, felſenfeſtſtehendes, welches nicht, wie der kategoriſche Imperativ, vel quasi, ſondern wirklich Nothwendigkeit mit ſich führt: es iſt das Geſetz der Motivation, eine Form des Kauſalitätsgeſetzes, nämlich die durch das Erkennen vermittelte Kauſalität. Dies iſt das einzige nachweisbare Geſetz für den menſchlichen Willen, dem dieſer als ſolcher unterworfen iſt. Es beſagt, daß jede Handlung nur in Folge eines zureichenden Motivs eintreten kann. Es iſt, wie das Geſetz der Kauſalität überhaupt, ein Naturgeſetz. Hingegen moraliſche Geſetze, unabhängig von menſchlicher Satzung, Staatseinrichtung, oder Religionslehre, dürfen ohne Beweis nicht als vorhanden angenommen werden: Kant begeht alſo durch dieſe Vorausnahme eine Petitio principii. Sie erſcheint um ſo dreiſter, als er ſogleich, S. VI der Vorrede, hinzufügt, daß ein moraliſches Geſetz „abſolute Nothwendigkeit“ bei ſich führen ſoll. Eine ſolche aber hat überall zum Merkmal die Unausbleiblichkeit des Erfolgs: wie kann nun von abſoluter Nothwendigkeit die Rede ſeyn bei dieſen angeblichen moraliſchen Geſetzen; als ein Beiſpiel von welchen er „du ſollt (sic) nicht lügen“ anführt; da ſie bekanntlich und wie er ſelbſt eingeſteht, meiſtens, ja, in der Regel, erfolglos bleiben? Um in der wiſſenſchaftlichen Ethik, außer dem Geſetze der Motivation, noch andere, urſprüngliche und von aller Menſchenſatzung unabhängige Geſetze für den Willen anzunehmen, hat man ſie ihrer ganzen Exiſtenz nach zu beweiſen und abzuleiten; wenn man darauf bedacht iſt, in der Ethik die Redlichkeit nicht bloß anzuempfehlen, ſondern auch zu üben. Bis jener Beweis geführt worden, erkenne ich für die Einführung des Begriffes Geſetz, Vorſchrift, Soll in die

Ethik keinen andern Ursprung an, als einen der Philosophie fremden, den Mosaischen Dekalog. Diesen Ursprung verräth sogar naiv, auch im obigen, dem ersten von Kant aufgestellten Beispiel eines moralischen Gesetzes, die Orthographie „du sollt". Ein Begriff, der keinen andern, als solchen Ursprung aufzuweisen hat, darf aber nicht so ohne Weiteres sich in die philosophische Ethik drängen, sondern wird hinausgewiesen, bis er durch rechtmäßigen Beweis beglaubigt und eingeführt ist. Bei Kant haben wir an ihm die erste Petitio principii, und sie ist groß.

Wie nun, mittelst derselben, Kant, in der Vorrede, den Begriff des Moralgesetzes ohne Weiteres als gegeben und unbezweifelt vorhanden genommen hatte; ebenso macht er es S. 8 (R., S. 16) mit dem jenem eng verwandten Begriff der Pflicht, welcher, ohne weitere Prüfung zu bestehen, als in die Ethik gehörig hineingelassen wird. Allein ich bin genöthigt, hier abermals Protest einzulegen. Dieser Begriff, sammt seinen Anverwandten, also dem des Gesetzes, Gebotes, Sollens u. dergl. hat, in diesem unbedingten Sinn genommen, seinen Ursprung in der theologischen Moral, und bleibt in der philosophischen so lange ein Fremdling, bis er eine gültige Beglaubigung aus dem Wesen der menschlichen Natur, oder dem der objektiven Welt beigebracht hat. Bis dahin erkenne ich für ihn und seine Anverwandten keinen andern Ursprung als den Dekalog. Ueberhaupt hat, in den christlichen Jahrhunderten, die philosophische Ethik ihre Form unbewußt von der theologischen genommen: da nun diese wesentlich eine gebietende ist; so ist auch die philosophische in der Form von Vorschrift und Pflichtenlehre aufgetreten, in aller Unschuld und ohne zu ahnden, daß hiezu erst eine anderweitige Befugniß nöthig sei; vielmehr vermeinend, dies sei eben ihre eigene und natürliche Gestalt. So unleugbar und von allen Völkern, Zeiten und Glaubenslehren, auch von allen Philosophen (mit Ausnahme der eigentlichen Materialisten) anerkannt, die metaphysische d. h. über dieses erscheinende Daseyn hinaus sich erstreckende und die Ewigkeit berührende ethische Bedeutsamkeit des menschlichen Handelns ist; so wenig ist es dieser wesentlich, in der Form des Gebietens und Gehorchens, des Gesetzes und der Pflicht aufgefaßt zu werden. Getrennt von den theologischen Voraussetzungen, aus denen sie

hervorgegangen, verlieren überdem dieſe Begriffe eigentlich alle Bedeutung, und wenn man, wie Kant, jene dadurch zu erſetzen vermeint, daß man von *abſolutem Sollen* und *unbedingter Pflicht* redet; ſo ſpeiſt man den Leſer mit Worten ab, ja, giebt ihm eigentlich eine Contradictio in adjecto zu verdauen. Jedes *Soll* hat allen Sinn und Bedeutung ſchlechterdings nur in Beziehung auf angedrohte Strafe, oder verheißene Belohnung. Daher ſagt auch, lange ehe an Kant gedacht wurde, ſchon *Locke*: For since it would be utterly in vain, to suppose a rule set to the free actions of man, without annexing to it some enforcement of good and evil to determine his will; we must, where-ever we suppose a law, suppose also some reward or punishment annexed to that law. (On Unterstanding, Bk. II, c. 33, §. 6.)*) Jedes Sollen iſt alſo nothwendig durch Strafe, oder Belohnung bedingt, mithin, in Kants Sprache zu reden, weſentlich und unausweichbar *hypothetiſch* und niemals, wie er behauptet, *kategoriſch*. Werden aber jene Bedingungen weggedacht, ſo bleibt der Begriff des Sollens ſinnleer: daher *abſolutes Sollen* allerdings eine Contradictio in adjecto iſt. Eine gebietende Stimme, ſie mag nun von Innen, oder von Außen kommen, iſt es ſchlechterdings unmöglich, ſich anders, als drohend, oder verſprechend zu denken: dann aber wird der Gehorſam gegen ſie zwar, nach Umſtänden, klug oder dumm, jedoch ſtets eigennützig, mithin ohne moraliſchen Werth ſeyn. Die völlige Undenkbarkeit und Widerſinnigkeit dieſes der Ethik *Kants* zum Grunde liegenden Begriffs eines *unbedingten Sollens* tritt in ſeinem Syſtem ſelbſt ſpäter, nämlich in der Kritik der praktiſchen Vernunft, hervor; wie ein verlarvtes Gift im Organismus nicht bleiben kann, ſondern endlich hervorbrechen und ſich Luft machen muß. Nämlich jenes ſo *unbedingte Soll* poſtulirt ſich hinterher doch eine Bedingung, und ſogar mehr als eine, nämlich

*) „Denn da es durchaus vergeblich ſeyn würde, eine den freien Handlungen des Menſchen gezogene Richtſchnur anzunehmen, ohne derſelben etwas anzuhängen, was ihr Nachdruck ertheilte, indem es mittelſt Wohl und Wehe ſeinen Willen beſtimmte; ſo müſſen wir überall, wo wir *ein Geſetz* annehmen, auch irgend eine dieſem Geſetz anhängende Belohnung, oder Strafe annehmen.“ (Ueber den Verſtand, Bd. II, c. 33, §. 6.)

eine Belohnung, dazu die Unsterblichkeit des zu Belohnenden und einen Belohner. Das ist freilich nothwendig, wenn man einmal Pflicht und Soll zum Grundbegriff der Ethik gemacht hat; da diese Begriffe wesentlich relativ sind und alle Bedeutung nur haben durch angedrohte Strafe, oder verheißene Belohnung. Dieser Lohn, der für die Tugend, welche also nur scheinbar unentgeltlich arbeitete, hinterdrein postulirt wird, tritt aber anständig verschleiert auf, unter dem Namen des *höchsten Guts*, welches die Vereinigung der Tugend und Glückseligkeit ist. Dieses ist aber im Grunde nichts Anderes, als die auf Glückseligkeit ausgehende, folglich auf Eigennutz gestützte Moral, oder Eudämonismus, welche *Kant* als heteronomisch feierlich zur Hauptthüre seines Systems hinausgeworfen hatte, und die sich nun unter dem Namen *höchstes Gut* zur Hinterthüre wieder hereinschleicht. So rächt sich die einen Widerspruch verbergende Annahme des *unbedingten, absoluten Sollens*. Das *bedingte* Sollen andererseits kann freilich kein ethischer Grundbegriff seyn, weil Alles, was mit Hinsicht auf Lohn oder Strafe geschieht, nothwendig egoistisches Thun und als solches ohne rein moralischen Werth ist. — Aus allem Diesem wird ersichtlich, daß es einer großartigern und unbefangenern Auffassung der Ethik bedarf, wenn es Ernst damit ist, die sich über die Erscheinung hinaus erstreckende, ewige Bedeutsamkeit des menschlichen Handelns wirklich ergründen zu wollen.

Wie alles *Sollen* schlechterdings an eine Bedingung gebunden ist, so auch alle *Pflicht*. Denn beide Begriffe sind sich sehr nahe verwandt und beinahe identisch. Der einzige Unterschied zwischen ihnen möchte seyn, daß *Sollen überhaupt* auch auf bloßem Zwange beruhen kann, *Pflicht* hingegen Verpflichtung, d. h. Uebernahme der Pflicht, voraussetzt: eine solche hat Statt zwischen Herrn und Diener, Vorgesetztem und Untergebenen, Regierung und Unterthanen. Eben weil Keiner eine Pflicht unentgeltlich übernimmt, giebt jede Pflicht auch ein Recht. Der Sklave hat keine Pflicht, weil er kein Recht hat; aber es giebt ein *Soll* für ihn, welches auf bloßem Zwange beruht. Im folgenden Theile werde ich die alleinige Bedeutung, welche der Begriff *Pflicht* in der Ethik hat, aufstellen.

Die Fassung der Ethik in einer *imperativen* Form, als

Pflichtenlehre, und das Denken des moraliſchen Werthes oder Unwerthes menſchlicher Handlungen als Erfüllung oder Verletzung von Pflichten, ſtammt, mit ſammt dem Sollen, unleugbar nur aus der theologiſchen Moral und demnächſt aus dem Dekalog. Demgemäß beruht ſie weſentlich auf der Vorausſetzung der Abhängigkeit des Menſchen von einem andern, ihm gebietenden und Belohnung oder Strafe ankündigenden Willen, und iſt davon nicht zu trennen. So ausgemacht die Vorausſetzung eines ſolchen in der Theologie iſt; ſo wenig darf ſie ſtillſchweigend und ohne Weiteres in die philoſophiſche Moral gezogen werden. Dann aber darf man auch nicht vorweg annehmen, daß in dieſer die imperative Form, das Aufſtellen von Geboten, Geſetzen und Pflichten, ſich von ſelbſt verſtehe und ihr weſentlich ſei; wobei es ein ſchlechter Nothbehelf iſt, die ſolchen Begriffen, ihrer Natur nach, weſentlich anhängende äußere Bedingung durch das Wort „abſolut“ oder „kategoriſch“ zu erſetzen, als wodurch, wie geſagt, eine Contradictio in adjecto entſteht.

Nachdem nun aber Kant dieſe imperative Form der Ethik, ſtillſchweigend und unbeſehens, von der theologiſchen Moral entlehnt hatte, deren Vorausſetzungen, alſo die Theologie, derſelben eigentlich zum Grunde liegen und in der That als Das, wodurch allein ſie Bedeutung und Sinn hat, unzertrennlich von ihr, ja, implicite darin enthalten ſind; da hatte er nachher leichtes Spiel, am Ende ſeiner Darſtellung, aus ſeiner Moral wieder eine Theologie zu entwickeln, die bekannte Moraltheologie. Denn da brauchte er nur die Begriffe, welche implicite durch das Soll geſetzt, ſeiner Moral verſteckt zum Grunde lagen, ausdrücklich hervorzuholen und jetzt ſie explicite als Poſtulate der praktiſchen Vernunft aufzuſtellen. So erſchien denn, zur großen Erbauung der Welt, eine Theologie, die bloß auf Moral geſtützt, ja, aus dieſer hervorgegangen war. Das kam aber daher, daß dieſe Moral ſelbſt auf verſteckten theologiſchen Vorausſetzungen beruht. Ich beabſichtige kein ſpöttiſches Gleichniß: aber in der Form hat die Sache Analogie mit der Ueberraſchung, die ein Künſtler in der natürlichen Magie uns bereitet, indem er eine Sache uns da finden läßt, wohin er ſie zuvor weislich prakticirt hatte. — In abstracto aus-

gesprochen ist Kants Verfahren dieses, daß er zum Resultat machte, was das Princip oder die Voraussetzung hätte seyn müssen (die Theologie), und zur Voraussetzung nahm, was als Resultat hätte abgeleitet werden sollen (das Gebot). Nachdem er nun aber so das Ding auf den Kopf gestellt hatte, erkannte es Niemand, ja er selbst nicht, für Das was es war, nämlich die alte, wohlbekannte theologische Moral. Die Ausführung dieses Kunststücks werden wir in dem sechsten und siebenten Paragraphen betrachten.

Allerdings war schon vor Kant die Fassung der Moral in der imperativen Form und als Pflichtenlehre auch in der Philosophie in häufigem Gebrauch: nur gründete man dann auch die Moral selbst auf den Willen eines schon anderweitig bewiesenen Gottes, und blieb konsequent. Sobald man aber, wie Kant, eine hievon unabhängige Begründung unternahm und die Ethik ohne metaphysische Voraussetzungen feststellen wollte, war man auch nicht mehr berechtigt, jene imperative Form, jenes „du sollst" und „es ist deine Pflicht" ohne anderweitige Ableitung zum Grunde zu legen.

§. 5.

Von der Annahme von Pflichten gegen uns selbst, insbesondere.

Kant ließ aber diese ihm so sehr willkommene Form der Pflichtenlehre auch in der Ausführung insofern unangetastet, als er, wie seine Vorgänger, neben den Pflichten gegen Andere, auch Pflichten gegen uns selbst aufstellte. Da ich diese Annahme geradezu verwerfe; so will ich hier, wo der Zusammenhang es am besten verträgt, meine Erklärung darüber episodisch einschalten.

Pflichten gegen uns selbst müssen, wie alle Pflichten, entweder Rechts- oder Liebespflichten seyn. Rechtspflichten gegen uns selbst sind unmöglich, wegen des selbst-evidenten Grundsatzes volenti non fit injuria: da nämlich Das, was ich thue, alle Mal Das ist, was ich will; so geschieht mir von mir selbst auch stets nur was ich will, folglich nie Unrecht. Was aber die Liebespflichten gegen uns selbst betrifft, so findet hier die Moral ihre Arbeit bereits gethan und kommt zu spät. Die

Unmöglichkeit der Verletzung der Pflicht der Selbstliebe wird schon vom obersten Gebot der Christlichen Moral vorausgesetzt: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst"; wonach die Liebe, die Jeder zu sich selbst hegt, als das Maximum und die Bedingung jeder andern Liebe vorweg angenommen, keineswegs aber hinzugesetzt wird: „Liebe dich selbst wie deinen Nächsten"; als wobei Jeder fühlen würde, daß es zu wenig gefordert sei: auch würde dieses die einzige Pflicht seyn, bei der ein Opus supererogationis an der Tagesordnung wäre. Selbst Kant sagt, in den „Metaphysischen Anfangsgründen zur Tugendlehre", S. 13 (R., S. 230): „Was Jeder unvermeidlich schon von selbst will, das gehört nicht unter den Begriff der Pflicht." Dieser Begriff von Pflichten gegen uns selbst hat sich indessen noch immer in Ansehen erhalten und steht allgemein in besonderer Gunst; worüber man sich nicht zu wundern hat. Aber eine belustigende Wirkung thut er in Fällen, wo die Leute anfangen, um ihre Person besorgt zu werden, und nun ganz ernsthaft von der Pflicht der Selbsterhaltung reden; während man genugsam merkt, daß die Furcht ihnen schon Beine machen wird und es keines Pflichtgebots bedarf, um nachzuschieben.

Was man gewöhnlich als Pflichten gegen uns selbst aufstellt, ist zuvörderst ein in Vorurtheilen stark befangenes und aus den seichtesten Gründen geführtes Räsonnement gegen den Selbstmord. Dem Menschen allein, der nicht, wie das Thier, bloß den körperlichen, auf die Gegenwart beschränkten, sondern auch den ungleich größeren, von Zukunft und Vergangenheit borgenden, geistigen Leiden Preis gegeben ist, hat die Natur, als Kompensation, das Vorrecht verliehen, sein Leben, auch ehe sie selbst ihm ein Ziel setzt, beliebig enden zu können und demnach nicht wie das Thier, nothwendig so lange er kann, sondern auch nur so lange er will zu leben. Ob er nun, aus ethischen Gründen, dieses Vorrechts sich wieder zu begeben habe, ist eine schwierige Frage, die wenigsteus nicht durch die gebräuchlichen, seichten Argumente entschieden werden kann. Auch die Gründe gegen den Selbstmord, welche Kant, S. 53 (R., S. 48) und S. 67 (R., S. 57) anzuführen nicht verschmäht, kann ich gewissenhafterweise nicht anders betiteln, als Armsäligkeiten, die nicht einmal eine Antwort verdienen. Man muß lachen, wenn man

denkt, daß dergleichen Reflexionen dem Kato, der Kleopatra, dem Koccejus Nerva (Tac. Ann., VI, 26), oder der Arria des Pätus (Plin. Ep., III, 16) den Dolch hätten aus den Händen winden sollen. Wenn es wirklich ächte moralische Motive gegen den Selbstmord giebt, so liegen diese jedenfalls sehr tief und sind nicht mit dem Senkblei der gewöhnlichen Ethik zu erreichen; sondern gehören einer höhern Betrachtungsweise an, als sogar dem Standpunkt gegenwärtiger Abhandlung angemessen ist.*)

Was nun noch außerdem unter der Rubrik von Selbstpflichten vorgetragen zu werden pflegt, sind theils Klugheitsregeln, theils diätetische Vorschriften, welche alle beide nicht in die eigentliche Moral gehören. Endlich noch zieht man hieher das Verbot widernatürlicher Wollust, also der Onanie, Päderastie und Bestialität. Von diesen nun ist erstlich die Onanie hauptsächlich ein Laster der Kindheit, und sie zu bekämpfen ist viel mehr Sache der Diätetik, als der Ethik; daher eben auch die Bücher gegen sie von Medicinern (wie Tissot u. A.) verfaßt sind, nicht von Moralisten. Wenn, nachdem Diätetik und Hygieine das Ihrige in dieser Sache gethan und mit unabweisbaren Gründen sie niedergeschmettert haben, jetzt noch die Moral sie in die Hand nehmen will, findet sie so sehr schon gethane Arbeit, daß ihr wenig übrig bleibt. — Die Bestialität nun wieder ist ein völlig abnormales, sehr selten vorkommendes Vergehen, also wirklich etwas Exceptionelles, und dabei in so hohem Grade empörend und der menschlichen Natur entgegen, daß es selbst mehr, als irgend welche Vernunftgründe vermöchten, gegen sich selbst spricht und abschreckt. Uebrigens ist es, als Degradation der menschlichen Natur, ganz eigentlich ein Vergehen gegen die Species als solche und in abstracto; nicht gegen menschliche Individuen. — Von den drei in Rede stehenden Geschlechtsvergehen fällt demnach bloß die Päderastie der Ethik anheim, und wird daselbst ungezwungen ihre Stelle finden, bei Abhandlung der Gerechtigkeit: diese nämlich wird durch sie verletzt, und kann hiegegen das volenti non fit injuria nicht geltend gemacht werden: denn das Unrecht besteht in der Verführung des jüngern

*) Es sind asketische Gründe: man findet sie im vierten Buche meines Hauptwerks, Bd. I, §. 69.

und unerfahrenen Theils, welcher phyſiſch und moraliſch dadurch verdorben wird.

§. 6.

Vom Fundament der Kantiſchen Ethik.

An die im §. 4. als petitio principii nachgewieſene imperative Form der Ethik knüpft ſich unmittelbar eine Lieblingsvorſtellung Kants, die zwar zu entſchuldigen, aber nicht anzunehmen iſt. — Wir ſehen bisweilen einen Arzt, der ein Mittel mit glänzendem Erfolge angewandt hat, daſſelbe fortan in faſt allen Krankheiten geben: ihm vergleiche ich Kanten. Er hat, durch die Scheidung des a priori von dem a posteriori in der menſchlichen Erkenntniß, die glänzendeſte und folgenreichſte Entdeckung gemacht, deren die Metaphyſik ſich rühmen kann. Was Wunder, daß er nun dieſe Methode und Sonderung überall anzuwenden ſucht? Auch die Ethik ſoll daher aus einem reinen, d. h. a priori erkennbaren und aus einem empiriſchen Theile beſtehen. Letztern weiſt er, als für die Begründung der Ethik unzuläſſig, ab. Erſtern aber herauszufinden und geſondert darzuſtellen, iſt ſein Vorhaben in der „Grundlegung der Metaphyſik der Sitten", welche demgemäß eine Wiſſenſchaft rein a priori ſeyn ſoll, in dem Sinne, wie die von ihm aufgeſtellten „Metaphyſiſchen Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft". Sonach ſoll nun jenes, ohne Berechtigung und ohne Ableitung oder Beweis, als vorhanden zum voraus angenommene moraliſche Geſetz noch dazu ein a priori erkennbares, von aller innern wie äußern Erfahrung unabhängiges, „lediglich auf Begriffen der reinen Vernunft beruhendes, es ſoll ein ſynthetiſcher Satz a priori ſeyn" (Kritik der praktiſchen Vernunft, S. 56 der vierten Auflage; — R., S. 142): hiemit hängt genau zuſammen, daß daſſelbe bloß formal ſeyn muß, wie alles a priori Erkannte, mithin bloß auf die Form, nicht auf den Inhalt der Handlungen ſich beziehen muß. — Man denke, was das ſagen will! — Er fügt (S. VI der Vorrede zur Grundlegung; — R., S. 5) ausdrücklich hinzu, daß es „nicht in der Natur des Menſchen „(dem Subjektiven), noch in den Umſtänden in der Welt (dem „Objektiven) geſucht werden dürfe" und (ebendaſelbſt S. VII;

R., S. 6), daß „nicht das Mindeste dabei entlehnt wer„den dürfe aus der Kenntniß des Menschen, d. i. der „Anthropologie". Er wiederholt noch (S. 59; — R., S. 52), „daß man sich ja nicht in den Sinn kommen lassen dürfe, die „Realität seines Moralprincips aus der besondern Beschaffenheit „der menschlichen Natur ableiten zu wollen"; desgleichen (S. 60; — R., S. 52): daß „Alles, was aus einer besondern Natur„anlage der Menschheit, aus gewissen Gefühlen und Hange, ja „sogar, wo möglich, aus einer besondern Richtung, die der „menschlichen Natur eigen wäre und nicht nothwendig für den „Willen jedes vernünftigen Wesens gelten müßte, abgelei„tet wird", keine Grundlage für das moralische Gesetz abgeben könne. Dies bezeugt unwidersprechlich, daß er das angebliche Moralgesetz nicht als eine Thatsache des Bewußtseyns, ein empirisch Nachweisbares, aufstellt; — wofür die Philosophaster neuerer Zeit, sammt und sonders, es ausgeben möchten. Wie alle innere, so weist er noch entschiedener alle äußere Erfahrung ab, indem er jede empirische Grundlage der Moral verwirft. Er gründet also, welches ich wohl zu merken bitte, sein Moralprincip nicht auf irgend eine nachweisbare Thatsache des Bewußtseyns, etwan eine innere Anlage; — so wenig wie auf irgend ein objektives Verhältniß der Dinge in der Außenwelt. Nein! Das wäre eine empirische Grundlage. Sondern reine Begriffe a priori, d. h. Begriffe, die noch gar keinen Inhalt, aus der äußern oder innern Erfahrung, haben, also pure Schale ohne Kern sind, sollen die Grundlage der Moral seyn. Man erwäge, wie Viel das sagen will: das menschliche Bewußtseyn sowohl, als die ganze Außenwelt, sammt aller Erfahrung und Thatsachen in ihnen, ist unter unsern Füßen weggezogen. Wir haben nichts, worauf wir stehen. Woran aber sollen wir uns halten? An ein Paar ganz abstrakter, noch völlig stoffloser Begriffe, die ebenfalls gänzlich in der Luft schweben. Aus diesen, ja, eigentlich aus der bloßen Form ihrer Verbindung zu Urtheilen, soll ein Gesetz hervorgehen, welches mit sogenannter absoluter Nothwendigkeit gelten und die Kraft haben soll, dem Drange der Begierden, dem Sturm der Leidenschaft, der Riesengröße des Egoismus Zaum und Gebiß anzulegen. Das wollen wir denn doch sehen.

Mit dieſem vorgefaßten Begriff von der unumgänglich nöthigen Apriorität und Reinheit von allem Empiriſchen für die Grundlage der Moral, iſt eine zweite Lieblingsvorſtellung Kants eng verknüpft: nämlich, das aufzuſtellende Moralprincip, da es ein ſynthetiſcher Satz a priori, von bloß formellem Inhalt, mithin ganz Sache der reinen Vernunft ſeyn muß, ſoll als ſolches auch nicht für Menſchen allein, ſondern für alle möglichen vernünftigen Weſen und „allein darum", alſo nebenbei und per accidens, auch für die Menſchen gelten. Denn dafür iſt es auf reine Vernunft (die nichts, als ſich ſelbſt und den Satz vom Widerſpruch kennt) und nicht auf irgend ein Gefühl baſirt. Dieſe reine Vernunft wird alſo hier nicht als eine Erkenntnißkraft des Menſchen, was ſie doch allein iſt, genommen; ſondern als etwas für ſich Beſtehendes hypoſtaſirt, ohne alle Befugniß und zu pernicioſeſtem Beiſpiel und Vorgang; welches zu belegen unſere jetzige erbärmliche philoſophiſche Zeitperiode dienen kann. Inzwiſchen iſt dieſe Aufſtellung der Moral nicht für Menſchen als Menſchen, ſondern für alle vernünftige Weſen als ſolche, Kanten eine ſo angelegene Hauptſache und Lieblingsvorſtellung, daß er nicht müde wird, ſie bei jeder Gelegenheit zu wiederholen. Ich ſage dagegen, daß man nie zur Aufſtellung eines Genus befugt iſt, welches uns nur in einer einzigen Species gegeben iſt, in deſſen Begriff man daher ſchlechterdings nichts bringen könnte, als was man dieſer einen Species entnommen hätte, daher was man vom Genus ausſagte, doch immer nur von der einen Species zu verſtehn ſeyn würde; während, indem man, um das Genus zu bilden, unbefugt weggedacht hätte, was dieſer Species zukommt, man vielleicht gerade die Bedingung der Möglichkeit der übrig gelaſſenen und als Genus hypoſtaſirten Eigenſchaften aufgehoben hätte. Wie wir die Intelligenz überhaupt ſchlechterdings nur als eine Eigenſchaft animaliſcher Weſen kennen und deshalb nimmermehr berechtigt ſind, ſie als außerdem und unabhängig von der animaliſchen Natur exiſtirend zu denken; ſo kennen wir die Vernunft allein als Eigenſchaft des menſchlichen Geſchlechts und ſind ſchlechterdings nicht befugt, ſie als außer dieſem exiſtirend zu denken und ein Genus „Vernünftige Weſen" aufzuſtellen, welches von ſeiner alleinigen Species „Menſch" verſchieden wäre, noch weniger aber,

für solche imaginäre vernünftige Wesen in abstracto Gesetze aufzustellen. Von vernünftigen Wesen außer dem Menschen zu reden, ist nicht anders, als wenn man von schweren Wesen außer den Körpern reden wollte. Man kann sich des Verdachts nicht erwehren, daß Kant dabei ein wenig an die lieben Engelein gedacht, oder doch auf deren Beistand in der Ueberzeugung des Lesers gezählt habe. Jedenfalls liegt darin eine stille Voraussetzung der anima rationalis, welche, von der anima sensitiva und anima vegetativa ganz verschieden, nach dem Tode übrig bliebe und dann weiter nichts wäre, als eben rationalis. Aber dieser völlig transscendenten Hypostase hat er doch selbst, in der Kritik der reinen Vernunft, ausdrücklich und ausführlich ein Ende gemacht. Inzwischen sieht man in der Kantischen Ethik, zumal in der Kritik der praktischen Vernunft, stets im Hintergrunde den Gedanken schweben, daß das innere und ewige Wesen des Menschen in der Vernunft bestände. Ich muß hier, wo die Sache nur beiläufig zur Sprache kommt, es bei der bloßen Assertion des Gegentheils bewenden lassen, daß nämlich die Vernunft, wie das Erkenntnißvermögen überhaupt, ein Sekundäres, ein der Erscheinung Angehöriges, ja durch den Organismus Bedingtes, hingegen der eigentliche Kern, das allein Metaphysische und daher Unzerstörbare im Menschen sein Wille ist.

Indem also Kant die Methode, welche er mit so vielem Glück in der theoretischen Philosophie angewandt hatte, auf die praktische übertragen und demnach auch hier die reine Erkenntniß a priori von der empirischen a posteriori trennen wollte, nahm er an, daß, wie wir die Gesetze des Raums, der Zeit und der Kausalität a priori erkennen; so auch, oder doch auf analoge Weise, die moralische Richtschnur für unser Thun vor aller Erfahrung uns gegeben sei und sich äußere als kategorischer Imperativ, als absolutes Soll. Aber wie himmelweit ist der Unterschied zwischen jenen theoretischen Erkenntnissen a priori, welche darauf beruhen, daß sie die bloßen Formen, d. h. Funktionen, unsers Intellekts ausdrücken, mittelst deren allein wir eine objektive Welt aufzufassen fähig sind, in denen diese sich also darstellen muß, daher eben für dieselbe jene Formen absolut gesetzgebend sind, so daß alle Erfahrung jedes Mal ihnen genau entsprechen muß, wie Alles, was ich durch ein blaues Glas sehe, sich blau

darſtellen muß, — und jenem angeblichen Moralgeſetz a priori, dem die Erfahrung bei jedem Schritte Hohn ſpricht, ja, nach Kanten ſelbſt, es zweifelhaft läßt, ob ſie ſich auch nur ein einziges Mal wirklich nach demſelben gerichtet habe. Welche ganz disparate Dinge werden hier unter den Begriff der Apriorität zuſammengeſtellt! Zudem überſah Kant, daß, ſeiner eigenen Lehre zufolge, in der theoretiſchen Philoſophie, gerade die Apriorität der erwähnten, von der Erfahrung unabhängigen Erkenntniſſe ſie auf die bloße Erſcheinung, d. h. die Vorſtellung der Welt in unſerm Kopfe, beſchränkt und ihnen alle Gültigkeit hinſichtlich auf das Weſen an ſich der Dinge, d. h. das unabhängig von unſerer Auffaſſung Vorhandene, völlig benimmt. Dieſem entſprechend müßte, auch in der praktiſchen Philoſophie, ſein angebliches Moralgeſetz, wenn es a priori in unſerm Kopfe entſteht, gleichfalls nur eine Form der Erſcheinung ſeyn und das Weſen an ſich der Dinge unberührt laſſen. Allein dieſe Konſequenz würde im größten Widerſpruche ſowohl mit der Sache ſelbſt, als mit Kants Anſichten derſelben ſtehen; da er durchgängig (z. B. Kritik der praktiſchen Vernunft, S. 175; — R., S. 228) gerade das Moraliſche in uns als in der engſten Verbindung mit dem wahren Weſen an ſich der Dinge, ja, als unmittelbar dieſes treffend, darſtellt; auch in der Kritik der reinen Vernunft, überall wo das geheimnißvolle Ding an ſich irgend deutlicher hervortritt, es ſich zu erkennen giebt als das Moraliſche in uns, als Wille. — Aber darüber hat er ſich hinweggeſetzt.

Ich habe §. 4 gezeigt, daß Kant die imperative Form der Ethik, alſo den Begriff des Sollens, des Geſetzes und der Pflicht, ohne Weiteres aus der theologiſchen Moral herübergenommen, während er Das, was dieſen Begriffen dort allein Kraft und Bedeutung verleiht, doch zurücklaſſen mußte. Um nun aber doch jene Begriffe zu begründen, geht er ſo weit, zu verlangen, daß der Begriff der Pflicht ſelbſt auch der Grund der Erfüllung dieſer, alſo das Verpflichtende ſei. Eine Handlung, ſagt er (S. 11; — R., S. 18), habe erſt dann ächten moraliſchen Werth, wann ſie lediglich aus Pflicht, und bloß um der Pflicht Willen geſchehe, ohne irgend eine Neigung zu ihr. Der Werth des Charakters hebe erſt da an, wenn Jemand, ohne Sympathie des Herzens, kalt und gleichgültig gegen die Leiden

Anderer, und nicht eigentlich zum Menſchenfreunde geboren, doch bloß der leidigen Pflicht halber Wohlthaten erzeigte. Dieſe, das ächte moraliſche Gefühl empörende Behauptung, dieſe, der Chriſtlichen Sittenlehre, welche die Liebe über Alles ſetzt und ohne ſie nichts gelten läßt (1. Korinther, 13, 3), gerade entgegengeſetzte Apotheoſe der Liebloſigkeit, dieſen taktloſen, moraliſchen Pedantismus hat Schiller in zwei treffenden Epigrammen perſiflirt, überſchrieben „Gewiſſensſkrupel und Entſcheidung". Die nächſte Veranlaſſung zu dieſen ſcheinen einige ganz hieher gehörige Stellen der Kritik der praktiſchen Vernunft gegeben zu haben, ſo z. B. 150; — R., S. 211: „Die Geſinnung, „die dem Menſchen, das moraliſche Geſetz zu befolgen, obliegt, „iſt, es aus Pflicht, nicht aus freiwilliger Zuneigung „und auch allenfalls unbefohlener, von ſelbſt gern unternom„mener Beſtrebung zu befolgen." — Befohlen muß es ſeyn! Welche Sklavenmoral! Und ebendaſelbſt S. 213; — R., S. 257, wo es heißt: „daß Gefühle des Mitleids und der weichherzigen „Theilnahme wohldenkenden Perſonen ſelbſt läſtig wären, weil „ſie ihre überlegten Maximen in Verwirrung brächten und daher „den Wunſch bewirkten, ihrer entledigt und allein der geſetz„gebenden Vernunft unterworfen zu ſeyn". Ich behaupte zuverſichtlich, daß was dem obigen (S. 11; — R., S. 18, geſchilderten), liebloſen, gegen fremde Leiden gleichgültigen Wohlthäter die Hand öffnet (wenn er nicht Nebenabſichten hat), nimmermehr etwas Anderes ſeyn kann, als ſklaviſche Deiſidämonie, gleichviel ob er ſeinen Fetiſch „kategoriſchen Imperativ" betitelt oder Fitzlipuzli.*) Was Anderes könnte denn ein hartes Herz bewegen, als nur die Furcht?

Obigen Anſichten entſprechend ſoll, nach S. 13; — R., S. 19, der moraliſche Werth einer Handlung durchaus nicht in der Abſicht liegen, in der ſie geſchah, ſondern in der Maxime, die man befolgte. Wogegen ich zu bedenken gebe, daß die Abſicht allein über moraliſchen Werth, oder Unwerth einer That entſcheidet, weshalb die ſelbe That, je nach ihrer Abſicht, verwerflich, oder lobenswerth ſeyn kann. Daher auch, ſo oft unter Menſchen eine Handlung von irgend moraliſchem Belange dis-

*) Richtiger Huitzilopochtli, Mexikaniſche Gottheit.

kutirt wird, Jeder nach der Absicht forscht und nach dieser allein die Handlung beurtheilt; wie auch andrerseits mit der Absicht allein Jeder sich rechtfertigt, wenn er seine Handlung mißdeutet sieht, oder sich entschuldigt, wenn sie einen nachtheiligen Erfolg gehabt.

Seite 14; — R., S. 20, erhalten wir endlich die Definition des Grundbegriffes der ganzen Kantischen Ethik, der Pflicht: sie sei „die Nothwendigkeit einer Handlung, aus Achtung vor dem Gesetz". — Aber was nothwendig ist, das geschieht und ist unausbleiblich; hingegen die Handlungen aus reiner Pflicht bleiben nicht nur meistens aus; sondern sogar gesteht Kant selbst, S. 25; — R., S. 28, daß man von der Gesinnung, aus reiner Pflicht zu handeln, gar keine sichere Beispiele habe; — und S. 26; — R., S. 29, „es sei „schlechterdings unmöglich, durch Erfahrung einen einzigen „Fall mit Gewißheit auszumachen, wo eine pflichtmäßige Hand„lung lediglich auf der Vorstellung der Pflicht beruht habe", und ebenso S. 28; — R., S. 30, und S. 49; — R., S. 50. In welchem Sinn kann denn einer solchen Handlung Nothwendigkeit beigelegt werden? Da es billig ist, einen Autor stets auf das günstigste auszulegen, wollen wir sagen, daß seine Meinung dahin geht, eine pflichtmäßige Handlung sei objektiv nothwendig, aber subjektiv zufällig. Allein gerade das ist nicht so leicht gedacht, wie gesagt: wo ist denn das Objekt dieser objektiven Nothwendigkeit, deren Erfolg in der objektiven Realität meistens und vielleicht immer ausbleibt? Bei aller Billigkeit der Auslegung kann ich doch nicht umhin zu sagen, daß der Ausdruck der Definition „Nothwendigkeit einer Handlung" nichts Anderes ist, als eine künstlich versteckte, sehr gezwungene Umschreibung des Wortes Soll. Diese Absicht wird uns noch deutlicher, wenn wir bemerken, daß in der selben Definition das Wort Achtung gebraucht ist, wo Gehorsam gemeint war. Nämlich in der Anmerkung, S. 16; — R., S. 20, heißt es: „Achtung bedeutet bloß die Unterordnung meines „Willens unter einem Gesetz. Die unmittelbare Bestimmung „durchs Gesetz und das Bewußtseyn derselben heißt Achtung." In welcher Sprache? Was hier angegeben ist, heißt auf Deutsch Gehorsam. Da aber das Wort Achtung nicht ohne Grund

so unpassend an die Stelle des Wortes Gehorsam gesetzt seyn kann; so muß es wohl irgend einer Absicht dienen, und diese ist offenbar keine andere, als die Abstammung der imperativen Form und des Pflichtbegriffs aus der theologischen Moral zu verschleiern; wie wir vorhin sahen, daß der Ausdruck Nothwendigkeit einer Handlung, der so sehr gezwungen und ungeschickt die Stelle des Soll vertritt, nur deshalb gewählt war, weil das Soll gerade die Sprache des Dekalogs ist. Obige Definition: „Pflicht ist die Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung vor dem Gesetz", würde also in ungezwungener und unverdeckter Sprache, d. h. ohne Maske, lauten: „Pflicht bedeutet eine Handlung, die aus Gehorsam gegen ein Gesetz geschehen soll." — Dies ist „des Pudels Kern".

Nun aber das Gesetz, dieser letzte Grundstein der Kantischen Ethik! Was ist sein Inhalt? Und wo steht es geschrieben? Dies ist die Hauptfrage. Ich bemerke zunächst, daß es zwei Fragen sind: Die eine geht auf das Princip, die andere auf das Fundament der Ethik, zwei ganz verschiedene Dinge, obwohl sie meistens und bisweilen wohl absichtlich vermischt werden.

Das Princip oder der oberste Grundsatz einer Ethik ist der kürzeste und bündigste Ausdruck für die Handlungsweise, die sie vorschreibt, oder, wenn sie keine imperative Form hätte, die Handlungsweise, welcher sie eigentlichen moralischen Werth zuerkennt. Es ist mithin ihre, durch einen Satz ausgedrückte Anweisung zur Tugend überhaupt, also das ὅτι der Tugend. — Das Fundament einer Ethik hingegen ist das διότι der Tugend, der Grund jener Verpflichtung oder Anempfehlung oder Belobung, er mag nun in der Natur des Menschen, oder in äußeren Weltverhältnissen, oder worin sonst gesucht werden. Wie in allen Wissenschaften sollte man auch in der Ethik das ὅτι vom διότι deutlich unterscheiden. Die meisten Ethiker verwischen hingegen geflissentlich diesen Unterschied: wahrscheinlich weil das ὅτι so leicht, das διότι hingegen so entsetzlich schwer anzugeben ist; daher man gern die Armuth auf der einen Seite durch den Reichthum auf der andern zu kompensiren und, mittelst Zusammenfassung beider in einen Satz, eine glückliche Vermählung der Πενια mit dem Πορος zu Stande zu bringen sucht. Meistens

geſchieht dies dadurch, daß man das Jedem wohlbekannte ὅτι nicht in ſeiner Einfachheit ausſpricht, ſondern es in eine künſtliche Formel zwängt, aus der es erſt als Konkluſion gegebener Prämiſſen geſchloſſen werden muß; wobei dann dem Leſer zu Muthe wird, als hätte er nicht bloß die Sache, ſondern auch den Grund der Sache erfahren. Hievon kann man ſich an den meiſten allbekannten Moralprincipien leicht überzeugen. Da nun aber ich, im folgenden Theil, dergleichen Kunſtſtücke nicht auch vorhabe, ſondern ehrlich zu verfahren und nicht das Princip der Ethik zugleich als ihr Fundament geltend zu machen, vielmehr beide ganz deutlich zu ſondern gedenke; ſo will ich jenes ὅτι, alſo das Princip, den Grundſatz, über deſſen Inhalt alle Ethiker eigentlich einig ſind, in ſo verſchiedene Formen ſie ihn auch kleiden, gleich hier auf den Ausdruck zurückführen, den ich für den allereinfachſten und reinſten halte: Neminem laede; imo omnes, quantum potes, juva. Dies iſt eigentlich der Satz, welchen zu begründen alle Sittenlehrer ſich abmühen, das gemeinſame Reſultat ihrer ſo verſchiedenartigen Deduktionen: es iſt das ὅτι, zu welchem das διότι noch immer geſucht wird, die Folge, zu der man den Grund verlangt, folglich ſelbſt erſt das Datum, zu welchem das Quaesitum das Problem jeder Ethik, wie auch der vorliegenden Preisfrage iſt. Die Löſung dieſes Problems wird das eigentliche Fundament der Ethik liefern, welches man, wie den Stein der Weiſen, ſeit Jahrtauſenden ſucht. Daß aber das Datum, das ὅτι, das Princip, wirklich ſeinen reinſten Ausdruck an obiger Formel hat, iſt daraus erſichtlich, daß dieſe zu jedem andern Moralprincip ſich als Konkluſion zu den Prämiſſen, alſo als das, wohin man eigentlich will, verhält; ſo daß jedes andere Moralprincip als eine Umſchreibung, ein indirekter oder verblümter Ausdruck, jenes einfachen Satzes anzuſehen iſt. Dies gilt z. B. ſelbſt von dem für einfach gehaltenen, trivialen Grundſatz: Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*), deſſen Mangel, daß er bloß die Rechts- und nicht die Tugendpflichten ausdrückt, durch eine Wiederholung ohne non und ne leicht abzuhelfen iſt. Denn auch er will alsdann eigentlich ſagen: Neminem laede, imo omnes, quantum potes, juva; führt aber auf einem Umweg

*) Hugo Grotius führt ihn auf Kaiſer Severus zurück.

dahin, und gewinnt dadurch das Anſehen, als hätte er auch den Realgrund, das διότι jener Vorſchrift gegeben; was doch nicht der Fall iſt, da daraus, daß ich nicht will, daß mir etwas geſchehe, keineswegs folgt, daß ich es Andern nicht thun ſolle. Das Selbe gilt von jedem bisher aufgeſtellten Princip oder oberſten Grundſatz der Moral.

Wenn wir jetzt zurückkehren zu unſerer obigen Frage: wie lautet denn das Geſetz, in deſſen Befolgung, nach Kant, die Pflicht beſteht; und worauf iſt es gegründet? — ſo werden wir finden, daß auch Kant das Princip der Moral mit dem Fundament derſelben auf eine ſehr künſtliche Weiſe eng verknüpft hat. Ich erinnere nunmehr an die ſchon anfangs in Erwägung genommene Forderung Kants, daß das Moralprincip rein a priori und rein formal, ja, ein ſynthetiſcher Satz a priori ſeyn ſoll, und daher keinen materialen Inhalt haben und auf gar nichts Empiriſchem, d. h. weder auf etwas Objektivem in der Außenwelt, noch auf etwas Subjektivem im Bewußtſeyn, dergleichen irgend ein Gefühl, Neigung, Trieb wäre, beruhen darf. Kant war ſich der Schwierigkeit dieſer Aufgabe deutlich bewußt; da er S. 60; — R., S. 53, ſagt: „Hier ſehen wir nun die „Philoſophie in der That auf einen mißlichen Standpunkt ge„ſtellt, der feſt ſeyn ſoll, unerachtet er weder im Himmel noch „auf Erden an Etwas hängt, oder woran geſtützt wird.“ Um ſo mehr müſſen wir mit Spannung der Löſung der Aufgabe, die er ſich ſelbſt geſtellt hat, entgegen ſehen und begierig erwarten, wie nun Etwas aus Nichts werden, d. h. aus rein aprioriſchen Begriffen, ohne allen empiriſchen und materialen Inhalt, die Geſetze des materialen, menſchlichen Handelns konkresciren ſollen; — ein Proceß, als deſſen Symbol wir jenen chemiſchen betrachten können, vermöge deſſen aus drei unſichtbaren Gaſen (Azot, Hydrogen, Chlor), alſo im ſcheinbar leeren Raum, vor unſern Augen feſter Salmiak entſteht. — Ich will aber den Proceß, durch welchen Kant dieſe ſchwierige Aufgabe löſt, deutlicher, als er ſelbſt gewollt oder gekonnt hat, darlegen. Dies möchte um ſo nöthiger ſeyn, als derſelbe ſelten recht verſtanden zu ſeyn ſcheint. Denn faſt alle Kantianer ſind in den Irrthum gerathen, daß Kant den kategoriſchen Imperativ unmittelbar als eine Thatſache des Bewußtſeyns aufſtelle: dann wäre er aber anthropologiſch, durch

Erfahrung, wenngleich innere, alſo empiriſch begründet; welches der Anſicht Kants ſchnurſtracks entgegenläuft und von ihm wiederholentlich abgewieſen wird. Daher ſagt er S. 48; — R., S. 44: „es ſei nicht empiriſch auszumachen, ob es überall irgend einen ſolchen kategoriſchen Imperativ gebe"; wie auch S. 49; — R., S. 45: „die Möglichkeit des kategoriſchen Im„perativs ſei ganz a priori zu unterſuchen; da uns hier nicht „der Vortheil zu Statten komme, daß deſſen Wirklichkeit in der „Erfahrung gegeben ſei". Aber ſchon ſein erſter Schüler, Reinhold, iſt in jenem Irrthum befangen, da er in ſeinen „Beiträgen zur Ueberſicht der Philoſophie am Anfange des 19. Jahrhunderts", Heft 2, S. 21, ſagt: „Kant nimmt das Moral„geſetz als ein unmittelbar gewiſſes Faktum, als urſprüngliche „Thatſache des moraliſchen Bewußtſeyns an." Hätte aber Kant den kategoriſchen Imperativ als Thatſache des Bewußtſeyns, mithin empiriſch begründen wollen; ſo würde er nicht ermangelt haben, ihn wenigſtens als ſolche nachzuweiſen. Aber nirgends findet ſich dergleichen. Meines Wiſſens geſchieht das erſte Auftreten des kategoriſchen Imperativs in der Kritik der reinen Vernunft (S. 802 der erſten und S. 830 der fünften Auflage), wo derſelbe unangemeldet und mit dem vorhergegangenen Satze nur durch ein völlig unberechtigtes „Daher" zuſammenhängend, ganz ex nunc auftritt. Förmlich eingeführt wird er zuerſt in der hier von uns in beſondere Betrachtung genommenen „Grundlage zur Metaphyſik der Sitten", und zwar ganz auf aprioriſchem Wege, durch eine Deduktion aus Begriffen. Hingegen eine im fünften Heft der eben genannten, für die kritiſche Philoſophie ſo wichtigen Zeitſchrift Reinholds befindliche „Formula concordiae des Kriticismus" ſtellt S. 122 ſogar folgenden Satz auf: „Wir „unterſcheiden das moraliſche Selbſtbewußtſeyn von der Erfah„rung, mit welcher daſſelbe, als eine urſprüngliche Thatſache, über „welche kein Wiſſen hinausgehen kann, im menſchlichen Bewußt„ſeyn verbunden iſt, und wir verſtehen unter jenem Selbſtbewußt„ſeyn das unmittelbare Bewußtſeyn der Pflicht, d. h. „der Nothwendigkeit, die von Luſt und Unluſt unabhängige „Geſetzmäßigkeit des Willens zur Triebfeder und Richtſchnur der „Willenshandlungen anzunehmen." — Da hätten wir freilich „einen erklecklichen Satz, ja, und der auch was ſetzt." (Schiller.)

Aber im Ernſt: zu welcher unverſchämten petitio principii ſehen wir hier Kants Moralgeſetz angewachſen! Wenn Das wahr wäre, ſo hätte freilich die Ethik ein Fundament von unvergleichlicher Solidität, und es bedürfte keiner Preisfragen, um zum Aufſuchen deſſelben zu ermuntern. Dann wäre aber auch das größte Wunder, daß man eine ſolche Thatſache des Bewußtſeyns ſo ſpät entdeckt hätte; während man Jahrtauſende hindurch eifrig und mühſam nach einer Grundlage für die Moral ſuchte. Wodurch aber Kant ſelbſt zu dem gerügten Irrthum Anlaß gegeben, werde ich weiter unten beibringen. Dennoch könnte man ſich über das unangefochtene Herrſchen eines ſolchen Grundirrthums unter den Kantianern wundern: aber haben ſie, während ſie zahlloſe Bücher über Kants Philoſophie ſchrieben, doch nicht ein Mal die Verunſtaltung bemerkt, welche die Kritik der reinen Vernunft in der zweiten Auflage erfuhr und vermöge der ſie ein inkohärentes, ſich ſelber widerſprechendes Buch wurde; was erſt jetzt an den Tag gekommen, und, wie mir dünkt, ganz richtig auseinandergeſetzt iſt in Roſenkranzens Vorrede zum zweiten Band der Geſammtausgabe der Kantiſchen Werke. Man muß bedenken, daß vielen Gelehrten das unabläſſige Lehren vom Katheder und in Schriften zum gründlichen Lernen nur wenig Zeit läßt. Das docendo disco iſt nicht unbedingt wahr, vielmehr möchte man bisweilen es parodiren: semper docendo nihil disco; und ſogar iſt nicht ganz ohne Grund, was Diderot dem Neffen Rameau's in den Mund legt: „Und dieſe Lehrer, glaubt ihr denn, daß ſie die Wiſ„ſenſchaften verſtehen werden, worin ſie Unterricht geben? Poſſen, „lieber Herr, Poſſen. Beſäßen ſie die Kenntniſſe hinlänglich, „um ſie zu lehren, ſo lehrten ſie ſie nicht.“ — „„Und warum?““ — „Sie hätten ihr Leben verwendet, ſie zu ſtudiren.“ (Goethe's Ueberſetzung, S. 104.) — Auch Lichtenberg ſagt: „Ich habe das „ſchon mehr bemerkt, die Leute von Profeſſion wiſſen oft das „Beſte nicht.“ Was aber (zur Kantiſchen Moral zurückzukehren) das Publikum betrifft; ſo ſetzen die Meiſten, wenn nur das Reſultat zu ihren moraliſchen Gefühlen ſtimmt, ſofort voraus, es werde mit der Ableitung deſſelben ſchon ſeine Richtigkeit haben, und werden ſich mit dieſer, wenn ſie ſchwierig ausſieht, nicht tief einlaſſen; ſondern ſich hierin auf die Leute „vom Fach“ verlaſſen.

Kants Begründung ſeines Moralgeſetzes iſt alſo keineswegs die empiriſche Nachweiſung deſſelben als einer Thatſache des Bewußtſeyns, noch eine Appellation an das moraliſche Gefühl, noch eine petitio principii unter dem vornehmen modernen Namen eines „abſoluten Poſtulats“; ſondern es iſt ein ſehr ſubtiler Gedankenproceß, welchen er uns zwei Mal, S. 17 und 51; — R., S. 22 und 46, vorführt, und von dem Folgendes die verdeutlichte Darſtellung iſt.

Da Kant, indem er alle empiriſche Triebfedern des Willens verſchmähete, alles Objektive und alles Subjektive, darauf ein Geſetz für denſelben zu gründen wäre, als empiriſch, zum voraus weggenommen hat; ſo bleibt ihm zum Stoff dieſes Geſetzes nichts übrig, als deſſen eigene Form. Dieſe nun iſt eben nur die Geſetzmäßigkeit. Die Geſetzmäßigkeit aber beſteht im Gelten für Alle, alſo in der Allgemeingültigkeit. Dieſe demnach wird zum Stoff. Folglich iſt der Inhalt des Geſetzes nichts Anderes, als ſeine Allgemeingültigkeit ſelbſt. Demzufolge wird es lauten: „Handle nur nach der Maxime, von der „du zugleich wollen kannſt, daß ſie allgemeines Geſetz für alle „vernünftige Weſen werde.“ — Dieſes alſo iſt die ſo allgemein verkannte, eigentliche Begründung des Moralprincips Kants, mithin das Fundament ſeiner ganzen Ethik. — Man vergleiche noch Kritik der praktiſchen Vernunft, S. 61; — R., S. 147, das Ende der Anmerkung 1. — Dem großen Scharfſinn, womit Kant das Kunſtſtück ausgeführt hat, zolle ich meine aufrichtige Bewunderung, fahre aber in meiner ernſten Prüfung nach dem Maaßſtabe der Wahrheit fort. Ich bemerke nur noch, zum Behuf nachheriger Wiederaufnahme, daß die Vernunft, indem und inſofern ſie das eben dargelegte ſpecielle Räſonnement vollzieht, den Namen der praktiſchen Vernunft erhält. Der kategoriſche Imperativ der praktiſchen Vernunft iſt aber das aus dem dargelegten Gedankenproceß ſich als Reſultat ergebende Geſetz: alſo iſt die praktiſche Vernunft keineswegs, wie die Meiſten, und auch ſchon Fichte, es anſahen, ein nicht weiter zurückzuführendes beſonderes Vermögen, eine qualitas occulta, eine Art Moralitäts-Inſtinkt, dem moral sense des Hutcheson ähnlich; ſondern iſt (wie auch Kant in der Vorrede, S. XII; — R., S. 8, und oft genug außerdem ſagt) Eins und Daſſelbe mit der theoreti-

ſchen Vernunft, iſt nämlich dieſe ſelbſt, ſofern ſie den dargelegten Gedankenproceß vollzieht. Fichte nämlich nennt den kategoriſchen Imperativ Kants ein abſolutes Poſtulat (Grundlage der geſammten Wiſſenſchaftslehre, Tübingen 1802, S. 240, Anmerkung). Dies iſt der moderne, beſchönigende Ausdruck für petitio principii, und ſo auch hat er ſelbſt den kategoriſchen Imperativ durchgängig genommen, iſt alſo im oben gerügten Irrthum mitbegriffen.

Der Einwand nun, welchem jene von Kant der Moral gegebene Grundlage zunächſt und unmittelbar unterliegt, iſt, daß dieſer Urſprung eines Moralgeſetzes in uns darum unmöglich iſt, weil er vorausſetzt, daß der Menſch ganz von ſelbſt auf den Einfall käme, ſich nach einem Geſetz für ſeinen Willen, dem dieſer ſich zu unterwerfen und zu fügen hätte, umzuſehen und zu erkundigen. Dies aber kann ihm unmöglich von ſelbſt in den Sinn kommen, ſondern höchſtens nur, nachdem ſchon eine andere, poſitiv wirkſame, reale und als ſolche ſich von ſelbſt ankündigende, ungerufen auf ihn einwirkende, ja eindringende, moraliſche Triebfeder den erſten Anſtoß und Anlaß dazu gegeben hätte. So etwas aber würde der Annahme Kants widerſtreiten, welcher zufolge der obige Gedankenproceß ſelbſt der Urſprung aller moraliſchen Begriffe, das punctum saliens der Moralität ſeyn ſoll. So lange nun alſo Jenes nicht der Fall iſt, indem es, ex hypothesi, keine andere moraliſche Triebfeder, als den dargelegten Gedankenproceß giebt; ſo lange bleibt die Richtſchnur des menſchlichen Handelns allein der Egoismus, am Leitfaden des Geſetzes der Motivation, d. h. die jedesmaligen, ganz empiriſchen und egoiſtiſchen Motive beſtimmen, in jedem einzelnen Fall, das Handeln des Menſchen, allein und ungeſtört; da unter dieſer Vorausſetzung keine Aufforderung für ihn und gar kein Grund vorhanden iſt, weswegen es ihm einfallen ſollte, nach einem Geſetz zu fragen, welches ſein Wollen beſchränkte und dem er dieſes zu unterwerfen hätte, geſchweige nach einem ſolchen zu forſchen und zu grübeln, wodurch es allererſt möglich würde, daß er auf den ſonderbaren Gedankengang der obigen Reflexion geriethe. Hiebei iſt es einerlei, welchen Grad der Deutlichkeit man dem Kantiſchen Reflexionsproceſſe geben will, ob man ihn etwan herabſtimmen möchte zu einer nur dunkel gefühlten Ueberlegung. Denn keine

Aenderung hierin ſieht die Grundwahrheiten an, daß aus Nichts nichts wird, und daß eine Wirkung eine Urſache verlangt. Die moraliſche Triebfeder muß ſchlechterdings, wie jedes den Willen bewegende Motiv, eine ſich von ſelbſt ankündigende, deshalb poſitiv wirkende, folglich reale ſeyn: und da für den Menſchen nur das Empiriſche, oder doch als möglicherweiſe empiriſch vorhanden Vorausgeſetzte, Realität hat; ſo muß die moraliſche Triebfeder in der That eine empiriſche ſeyn und als ſolche ungerufen ſich ankündigen, an uns kommen, ohne auf unſer Fragen danach zu warten, von ſelbſt auf uns eindringen, und dies mit ſolcher Gewalt, daß ſie die entgegenſtehenden, rieſenſtarken, egoiſtiſchen Motive wenigſtens möglicherweiſe überwinden kann. Denn die Moral hat es mit dem wirklichen Handeln des Menſchen und nicht mit aprioriſchem Kartenhäuſerbau zu thun, an deſſen Ergebniſſe ſich im Ernſte und Drange des Lebens kein Menſch kehren würde, deren Wirkung daher, dem Sturm der Leidenſchaften gegenüber, ſo viel ſeyn würde, wie die einer Klyſtierſpritze bei einer Feuersbrunſt. Ich habe ſchon oben erwähnt, daß Kant es als ein großes Verdienſt ſeines Moralgeſetzes betrachtet, daß es bloß auf abſtrakte, reine Begriffe a priori, folglich auf reine Vernunft gegründet iſt, als wodurch es nicht bloß für Menſchen, ſondern für alle vernünftige Weſen als ſolche gültig ſei. Wir müſſen um ſo mehr bedauern, daß reine, abſtrakte Begriffe a priori, ohne realen Gehalt und ohne alle irgendwie empiriſche Grundlage, wenigſtens Menſchen nie in Bewegung ſetzen können: von andern vernünftigen Weſen kann ich nicht mitreden. Daher iſt der zweite Fehler der Kantiſchen Grundlage der Moralität Mangel an realem Gehalt. Dieſer iſt bisher nicht bemerkt worden, weil das oben deutlich dargelegte eigentliche Fundament der Kantiſchen Moral wahrſcheinlich den allerwenigſten von Denen, die es celebrirt und propagirt haben, von Grund aus deutlich geweſen iſt. Der zweite Fehler alſo iſt gänzlicher Mangel an Realität und dadurch an möglicher Wirkſamkeit. Es ſchwebt in der Luft, als ein Spinnengewebe der ſubtilſten, inhaltsleerſten Begriffe, iſt auf nichts baſirt, kann daher nichts tragen und nichts bewegen. Und dennoch hat Kant demſelben eine Laſt von unendlicher Schwere aufgebürdet, nämlich die Vorausſetzung der Freiheit des Willens.

Trotz seiner wiederholt ausgesprochenen Ueberzeugung, daß Freiheit in den Handlungen des Menschen schlechterdings nicht Statt haben kann, daß sie theoretisch nicht ein Mal ihrer Möglichkeit nach eingesehen werden kann (Kritik der praktischen Vernunft, S. 168; — R., S. 223), daß, wenn genaue Kenntniß des Charakters eines Menschen und aller auf ihn einwirkenden Motive gegeben wäre, das Handeln desselben sich so sicher und genau wie eine Mondfinsterniß würde ausrechnen lassen (ebendaselbst, S. 177; — R., S. 230), wird dennoch, bloß auf den Kredit jenes so in der Luft schwebenden Fundaments der Moral, die Freiheit, wenn auch nur idealiter und als ein Postulat, angenommen, durch den berühmten Schluß: „Du kannst: denn Du sollst." Aber wenn man ein Mal deutlich erkannt hat, daß eine Sache nicht ist und nicht seyn kann, was hilft da alles Postuliren? Da wäre vielmehr Das, worauf das Postulat sich gründet, zu verwerfen, weil es eine unmögliche Voraussetzung ist, nach der Regel a non posse ad non esse valet consequentia, und mittelst eines apagogischen Beweises, der also hier den kategorischen Imperativ umstieße. Statt Dessen aber wird hier eine falsche Lehre auf die andere gebauet.

Der Unzulänglichkeit eines allein aus einem Paar ganz abstrakter und inhaltsleerer Begriffe bestehenden Fundaments der Moral muß Kant selbst im Stillen sich bewußt gewesen seyn. Denn in der Kritik der praktischen Vernunft, wo er, wie gesagt, überhaupt schon weniger strenge und methodisch zu Werke geht, auch durch seinen nunmehr errungenen Ruhm kühner geworden ist, verändert ganz allmälig das Fundament der Ethik seine Natur, vergißt beinah, daß es ein bloßes Gewebe abstrakter Begriffskombinationen ist, und scheint substantieller werden zu wollen. So z. B. ist daselbst S. 81; — R., S. 163, „das moralische Gesetz gleichsam ein Faktum der reinen Vernunft". Was soll man bei diesem seltsamen Ausdruck sich denken? Das Faktische wird sonst überall dem aus reiner Vernunft Erkennbaren entgegengesetzt. — Imgleichen ist ebendaselbst, S. 83; — R., S. 164, die Rede von „einer den Willen unmittelbar bestimmenden Vernunft" u. s. f. — Dabei nun sei man eingedenk, daß er jede anthropologische Begründung, jede Nachweisung des kategorischen Imperativs als einer Thatsache des Bewußtseyns

in der Grundlegung ausdrücklich und wiederholt ablehnt, weil ſie empiriſch ſeyn würde. — Jedoch durch ſolche beiläufige Aeußerungen dreiſt gemacht, gingen die Nachfolger Kants ſehr viel weiter auf jenem Wege fort. Fichte (Syſtem der Sittenlehre, S. 49) warnt geradezu, „daß man ſich nicht verleiten „laſſe, das Bewußtſeyn, daß wir Pflichten haben, weiter zu erklären und aus Gründen außer ihm ableiten zu wollen, weil „dies der Würde und Abſolutheit des Geſetzes Eintrag thue". Schöne Exküſe! — Und dann ebendaſelbſt S. 66 ſagt er, „das „Princip der Sittlichkeit ſei ein Gedanke, der ſich auf die intellektuelle Anſchauung der abſoluten Thätigkeit der Intelligenz gründe und der unmittelbare Begriff der reinen Intelligenz „von ſich ſelbſt ſei". Hinter welche Floskeln doch ſo ein Windbeutel ſeine Rathloſigkeit verſteckt! — Wer ſich überzeugen will, wie gänzlich die Kantianer Kants urſprüngliche Begründung und Ableitung des Moralgeſetzes allmälig vergaßen und ignorirten, ſehe einen ſehr leſenswerthen Aufſatz nach, in Reinholds Beiträgen zur Ueberſicht der Philoſophie im Anfang des 19. Jahrhunderts, Heft 2, 1801. Daſelbſt S. 105 und 106 wird behauptet, „daß in der Kantiſchen Philoſophie die Autonomie „(welche Eins iſt mit dem kategoriſchen Imperativ) eine Thatſache des Bewußtſeyns und auf nichts weiter zurückzuführen ſei, „indem ſie ſich durch ein unmittelbares Bewußtſeyn ankündige". — Dann wäre ſie anthropologiſch, mithin empiriſch begründet, was Kants ausdrücklichen und wiederholten Erklärungen zuwiderläuft. — Dennoch wird ebendaſelbſt S. 108 geſagt: „So„wohl in der praktiſchen Philoſophie des Kriticismus, als auch in „der geſammten gereinigten oder höhern Transſcendentalphiloſophie „iſt die Autonomie das durch ſich ſelbſt Begründete und Begründende und keiner weitern Begründung Fähige und Bedürftige, das „ſchlechthin Urſprüngliche, durch ſich ſelbſt Wahre und Gewiſſe, das „Urwahre, das prius κατ' ἐξοχην, das abſolute Princip. — Wer „daher von dieſer Autonomie einen Grund außer ihr ſelber ver„muthet, fordert oder ſucht, von dem muß die Kantiſche Schule glau„ben, daß es ihm entweder an moraliſchem Bewußtſeyn fehle *),

*) Dacht' ich's doch! Wiſſen ſie nichts Vernünftiges mehr zu erwidern, Schieben ſie's Einem geſchwind in das Gewiſſen hinein.

Schiller.

„oder daß er daſſelbe in der Spekulation durch falſche Grund-
„begriffe verkenne. Die Fichte-Schellingiſche Schule erklärt
„ihn mit derjenigen Geiſtloſigkeit behaftet, welche zum Philo-
„ſophiren unfähig macht und den Charakter des unheiligen Pöbels
„und trägen Viehes, oder, wie Schelling ſich ſchonender aus-
„drückt, des profanum vulgus und ignavum pecus ausmacht.“
Wie es um die Wahrheit einer Lehre ſtehen müſſe, die man mit ſolchen Trümpfen zu ertrotzen ſucht, fühlt Jeder. Inzwiſchen müſſen wir doch aus dem Reſpekt, den dieſe einflößten, die wahrhaft kindliche Gläubigkeit erklären, mit der die Kantianer den kategoriſchen Imperativ annahmen und fortan als ausgemachte Sache behandelten. Denn da hier das Beſtreiten einer theoretiſchen Behauptung leicht verwechſelt werden konnte mit moraliſcher Ruchloſigkeit; ſo ließ Jeder, wenn er auch von dem kategoriſchen Imperativ in ſeinem eigenen Bewußtſeyn nicht viel gewahr wurde, doch lieber hievon nichts laut werden, weil er im Stillen glaubte, daß bei Andern derſelbe wohl ſtärkere Entwickelung haben und deutlicher hervortreten würde. Denn das Innere ſeines Gewiſſens kehrt Keiner gern nach Außen.

Mehr und mehr alſo erſcheint in der Kantiſchen Schule die praktiſche Vernunft mit ihrem kategoriſchen Imperativ als eine hyperphyſiſche Thatſache, als ein Delphiſcher Tempel im menſchlichen Gemüth, aus deſſen finſterem Heiligthum Orakelſprüche, zwar leider nicht was geſchehen wird, aber doch was geſchehen ſoll, untrüglich verkündigen. Dieſe ein Mal angenommene, oder vielmehr erſchlichene und ertrotzte Unmittelbarkeit der praktiſchen Vernunft wurde ſpäterhin leider auch auf die theoretiſche übertragen; zumal da Kant ſelbſt oft geſagt hatte, daß beide doch nur Eine und dieſelbe Vernunft ſeien (z. B. Vorrede, S. XII; — R., S. 8). Denn nachdem einmal zugeſtanden war, daß es in Hinſicht auf das Praktiſche eine ex tripode diktirende Vernunft gebe, ſo lag der Schritt ſehr nahe, ihrer Schweſter, ja, eigentlich ſogar Konſubſtanzialin, der theoretiſchen Vernunft, den ſelben Vorzug einzuräumen, und ſie für ebenſo reichsunmittelbar wie jene zu erklären, wovon der Vortheil ſo unermeßlich wie augenfällig war. Nun ſtrömten alle Philoſophaſter und Phantaſten, den Atheiſtendenunzianten J. H. Jacobi an der Spitze, nach dieſem ihnen unerwartet aufgegangenen

Pförtlein hin, um ihre Sächelchen zu Markte zu bringen, oder um von den alten Erbſtücken, welche Kants Lehre zu zermalmen drohte, wenigſtens das Liebſte zu retten. — Wie im Leben des Einzelnen ein Fehltritt der Jugend oft den ganzen Lebenslauf verdirbt, ſo hatte jene einzige von Kant gemachte falſche Annahme einer mit völlig transſcendenten Kreditiven ausgeſtatteten und, wie die höchſten Appellationshöfe, „ohne Gründe“ entſcheidenden, praktiſchen Vernunft zur Folge, daß aus der ſtrengen, nüchternen kritiſchen Philoſophie die ihr heterogenſten Lehren entſprangen, die Lehren von einer das „Ueberſinnliche“ erſt bloß leiſe „ahndenden“, dann ſchon deutlich „vernehmenden“, endlich gar leibhaftig „intellektual anſchauenden“ Vernunft, für deren „abſolute“, d. h. ex tripode gegebene, Ausſprüche und Offenbarungen jetzt jeder Phantaſt ſeine Träumereien ausgeben konnte. Dies neue Privilegium iſt redlich benutzt worden. Hier alſo liegt der Urſprung jener unmittelbar nach Kants Lehre auftretenden philoſophiſchen Methode, die im Myſtificiren, Imponiren, Täuſchen, Sand in die Augen ſtreuen und Windbeuteln beſteht, deren Zeitraum die Geſchichte der Philoſophie einſt unter dem Titel „Periode der Unredlichkeit“ anführen wird. Denn der Charakter der Redlichkeit, des gemeinſchaftlichen Forſchens mit dem Leſer, welchen die Schriften aller früheren Philoſophen tragen, iſt hier verſchwunden: nicht belehren, ſondern bethören will der Philoſophaſter dieſer Zeit ſeinen Leſer: davon zeugt jede Seite. Als Heroen dieſer Periode glänzen Fichte und Schelling, zuletzt aber auch der ſelbſt ihrer ganz unwürdige und ſehr viel tiefer als dieſe Talent-Männer ſtehende, plumpe, geiſtloſe Scharlatan Hegel. Den Chorus machten allerlei Philoſophieprofeſſoren, welche, mit ernſthafter Miene, vom Unendlichen, vom Abſoluten und vielen anderen Dingen, von denen ſie ſchlechterdings nichts wiſſen konnten, ihrem Publiko vorerzählten.

Als Stufe zu jenem Prophetenthum der Vernunft mußte ſogar der armſälige Witz dienen, daß, weil das Wort Vernunft von Vernehmen kommt, daſſelbe beſage, daß die Vernunft ein Vermögen ſei, jenes ſogenannte „Ueberſinnliche“ (νεφελοκοκκυγια, Wolkenkukuksheim) zu vernehmen. Der Einfall fand ungemeſſenen Beifall, wurde in Deutſchland 30 Jahre hindurch, mit unſäglichem Genügen, unabläſſig wiederholt, ja,

zum Grundstein philosophischer Lehrgebäude gemacht; — während es am Tage liegt, daß freilich Vernunft von Vernehmen kommt, aber nur weil sie dem Menschen den Vorzug vor dem Thiere giebt, nicht bloß zu hören, sondern auch zu vernehmen, jedoch nicht was in Wolkenkukuksheim vorgeht, sondern was ein vernünftiger Mensch dem Andern sagt: das wird von diesem vernommen, und die Fähigkeit dazu heißt Vernunft. So haben alle Völker, alle Zeiten, alle Sprachen den Begriff der Vernunft gefaßt, nämlich als das Vermögen allgemeiner, abstrakter, nicht anschaulicher Vorstellungen, genannt Begriffe, welche bezeichnet und fixirt werden durch Worte: dies Vermögen allein ist es, welches der Mensch vor dem Thiere wirklich voraus hat. Denn diese abstrakten Vorstellungen, Begriffe, d. h. Inbegriffe vieler Einzeldinge, bedingen die Sprache, mittelst ihrer das eigentliche Denken, mittelst dieses das Bewußtseyn nicht bloß der Gegenwart, welches auch die Thiere haben, sondern der Vergangenheit und der Zukunft als solcher, und hiedurch wieder die deutliche Erinnerung, die Besonnenheit, die Vorsorge, die Absicht, das planvolle Zusammenwirken Vieler, den Staat, die Gewerbe, Künste, Wissenschaften, Religionen und Philosophien, kurz, Alles das, was das Leben des Menschen von dem des Thieres so auffallend unterscheidet. Für das Thier giebt es bloß anschauliche Vorstellungen und daher auch nur anschauliche Motive: die Abhängigkeit seiner Willensakte von den Motiven ist deshalb augenfällig. Beim Menschen hat diese nicht weniger Statt, und auch ihn bewegen (unter Voraussetzung seines individuellen Charakters) die Motive mit strengster Nothwendigkeit: allein diese sind meistens nicht anschauliche, sondern abstrakte Vorstellungen, d. h. Begriffe, Gedanken, die jedoch das Resultat früherer Anschauungen, also der Einwirkungen von außen auf ihn sind. Dies aber giebt ihm eine relative Freiheit, nämlich im Vergleich mit dem Thiere. Denn ihn bestimmt nicht, wie das Thier, die anschauliche, gegenwärtige Umgebung, sondern seine aus früheren Erfahrungen abgezogenen, oder durch Belehrung überkommenen Gedanken. Daher liegt das Motiv, welches auch ihn nothwendig bewegt, dem Zuschauer nicht zugleich mit der That vor Augen; sondern er trägt es in seinem Kopfe herum. Dies giebt nicht nur seinem Thun und Treiben

im Ganzen, ſondern ſchon allen ſeinen Bewegungen einen von denen des Thieres augenfällig verſchiedenen Charakter: er wird gleichſam von feineren, nicht ſichtbaren, Fäden gezogen: daher tragen alle ſeine Bewegungen das Gepräge des Vorſätzlichen und Abſichtlichen, welches ihnen einen Anſchein von Unabhängigkeit giebt, der ſie augenfällig von denen des Thieres unterſcheidet. Alle dieſe großen Verſchiedenheiten hängen aber ganz und gar ab von der Fähigkeit abſtrakter Vorſtellungen, Begriffe. Dieſe Fähigkeit daher iſt das Weſentliche der Vernunft, d. h. des den Menſchen auszeichnenden Vermögens, genannt το λογιμον, το λογιστικον, ratio, la ragione, il discorso, raison, reason, discourse of reason. — Frägt man mich aber, was zum Unterſchiede davon der Verſtand, νους, intellectus, entendement, understanding, ſei; ſo ſage ich: er iſt dasjenige Erkenntnißvermögen, welches auch die Thiere haben, nur in verſchiedenem Grade, und wir im höchſten, nämlich das unmittelbare, aller Erfahrung vorhergängige Bewußtſeyn des Kauſalitätsgeſetzes, als welches die Form des Verſtandes ſelbſt ausmacht und worin ſein ganzes Weſen beſteht. Von ihm hängt zuvörderſt die Anſchauung der Außenwelt ab: denn die Sinne für ſich allein ſind bloß der Empfindung fähig, die noch lange keine Anſchauung iſt, ſondern allererſt deren Material: νοῦς ὁρᾷ καὶ νοῦς ἀκούει, τ' ἄλλα κωφὰ καὶ τυφλὰ (mens videt, mens audit, cetera surda et coeca). Die Anſchauung entſteht dadurch, daß wir die Empfindung der Sinnesorgane unmittelbar beziehen auf deren Urſache, die ſich, eben durch dieſen Akt der Intelligenz, als äußeres Objekt in unſerer Anſchauungsform Raum darſtellt. Dies eben beweiſt, daß das Kauſalitätsgeſetz uns a priori bewußt iſt und nicht aus der Erfahrung ſtammt, indem dieſe ſelbſt, da ſie die Anſchauung vorausſetzt, erſt durch daſſelbe möglich wird. In der Vollkommenheit dieſer ganz unmittelbaren Auffaſſung der Kauſalitätsverhältniſſe beſteht alle Ueberlegenheit des Verſtandes, alle Klugheit, Sagacität, Penetration, Scharfſinn: denn jene liegt aller Kenntniß des Zuſammenhanges der Dinge, im weiteſten Sinn des Worts, zum Grunde. Ihre Schärfe und Richtigkeit macht den Einen verſtändiger, klüger, ſchlauer, als den Andern. Vernünftig hingegen hat man zu allen Zeiten den Menſchen genannt, der ſich nicht durch die anſchau-

lichen Eindrücke, sondern durch Gedanken und Begriffe leiten läßt, und daher stets überlegt, konsequent und besonnen zu Werke geht. Ein solches Handeln heißt überall ein vernünftiges Handeln. Keineswegs aber implicirt dieses Rechtschaffenheit und Menschenliebe. Vielmehr kann man höchst vernünftig, also überlegt, besonnen, konsequent, planvoll und methodisch zu Werke gehen, dabei aber doch die eigennützigsten, ungerechtesten, sogar ruchlosesten Maximen befolgen. Daher ist es vor Kant keinem Menschen je eingefallen, das gerechte, tugendhafte und edle Handeln mit dem vernünftigen Handeln zu identifiziren: sondern man hat beide vollkommen unterschieden und auseinander gehalten. Das Eine beruht auf der Art der Motivation, das Andere auf der Verschiedenheit der Grundmaximen. Bloß nach Kant, da die Tugend aus reiner Vernunft entspringen sollte, ist Tugendhaft und Vernünftig Eines und Dasselbe; dem Sprachgebrauch aller Völker, der nicht zufällig, sondern das Werk der allgemeinen menschlichen und daher übereinstimmenden Erkenntniß ist, zum Trotz. Vernünftig und Lasterhaft lassen sich sehr wohl vereinigen, ja, erst durch ihre Vereinigung sind große, weitgreifende Verbrechen möglich. Ebenso besteht Unvernünftig und Edelmüthig sehr wohl zusammen: z. B. wenn ich heute dem Dürftigen gebe, was ich selbst morgen noch dringender, als er, bedürfen werde; wenn ich mich hinreißen lasse, einem Nothleidenden die Summe zu schenken, auf die mein Gläubiger wartet; und so in sehr vielen Fällen.

Aber, wie gesagt, diese Erhebung der Vernunft zur Quelle aller Tugend, beruhend auf der Behauptung, daß sie als praktische Vernunft unbedingte Imperative, rein a priori, orakularisch von sich gebe, und zusammengefaßt mit der in der Kritik der reinen Vernunft aufgestellten falschen Erklärung der theoretischen Vernunft, daß sie ein wesentlich auf das zu drei angeblichen Ideen sich gestaltende Unbedingte (dessen Unmöglichkeit zugleich der Verstand a priori erkenne) gerichtetes Vermögen sei, führte, als exemplar vitiis imitabile, die Fasel-Philosophen, Jacobi an der Spitze, auf jene das „Uebersinnliche" unmittelbar vernehmende Vernunft und auf die absurde Behauptung, die Vernunft sei ein wesentlich auf Dinge jenseit aller Erfahrung, also auf Metaphysik angelegtes Vermögen und er-

kenne unmittelbar und intuitiv die letzten Gründe aller Dinge und alles Daſeyns, das Ueberſinnliche, das Abſolute, die Gottheit u. dergl. m. — Solchen Behauptungen hätte längſt, wenn man ſeine Vernunft, ſtatt ſie zu vergöttern, hätte brauchen wollen, die einfache Bemerkung ſich entgegenſtellen müſſen, daß, wenn der Menſch, vermöge eines eigenthümlichen Organs zur Löſung des Räthſels der Welt, welches ſeine Vernunft ausmache, eine angeborene, nur der Entwickelung bedürftige Metaphyſik in ſich trüge; alsdann über die Gegenſtände der Metaphyſik ebenſo vollkommene Uebereinſtimmung unter den Menſchen herrſchen müßte, wie über die Wahrheiten der Arithmetik und Geometrie; wodurch es ganz unmöglich würde, daß auf der Erde eine große Anzahl grundverſchiedener Religionen und eine noch größere grundverſchiedener philoſophiſcher Syſteme ſich vorfände; vielmehr alsdann Jeder, der in religiöſen oder philoſophiſchen Anſichten von den Uebrigen abwiche, ſogleich angeſehen werden müßte, wie Einer, bei dem es nicht recht richtig iſt. — Nicht weniger hätte folgende einfache Bemerkung ſich aufdringen müſſen. Wenn wir eine Affenſpecies entdeckten, welche ſich Werkzeuge, zum Kampf oder zum Bauen oder ſonſt einem Gebrauch, abſichtlich verfertigte; ſo würden wir ſofort ihr Vernunft zugeſtehen: finden wir hingegen wilde Völker, ohne alle Metaphyſik oder Religion, wie es deren giebt; ſo fällt uns nicht ein, ihnen deshalb die Vernunft abzuſprechen. Die ihre vorgeblichen überſinnlichen Kenntniſſe beweiſende Vernunft hat Kant durch ſeine Kritik in ihre Schranken zurückgewieſen; aber jene Jacobiſche, das Ueberſinnliche unmittelbar vernehmende Vernunft müßte er wahrlich unter aller Kritik befunden haben. Inzwiſchen wird eine dergleichen reichsunmittelbare Vernunft noch immer, auf den Univerſitäten, den unſchuldigen Jünglingen aufgebunden.

Anmerkung.

Wenn wir der Annahme der praktiſchen Vernunft ganz auf den Grund kommen wollen, müſſen wir ihren Stammbaum etwas höher hinauf verfolgen. Da finden wir, daß ſie von einer Lehre ſtammt, die Kant ſelbſt gründlich widerlegt hat, welche aber

dennoch hier, als Reminiscenz früherer Denkungsart, seiner Annahme einer praktischen Vernunft, mit ihren Imperativen und ihrer Autonomie, heimlich, ja, ihm selbst unbewußt, zum Grunde liegt. Es ist die rationale Psychologie, welcher zufolge der Mensch aus zwei völlig heterogenen Substanzen zusammengesetzt ist, dem materiellen Leibe und der immateriellen Seele. Plato ist der Erste, der dieses Dogma förmlich aufgestellt und als objektive Wahrheit zu beweisen gesucht hat. Kartesius aber führte es auf den Gipfel der Vollendung und stellte es auf die Spitze, indem er ihm die genaueste Ausführung und wissenschaftliche Strenge verlieh. Aber eben dadurch kam die Falschheit desselben zu Tage und wurde successive von Spinoza, Locke und Kant dargethan. Von Spinoza (dessen Philosophie hauptsächlich im Widerlegen des zwiefachen Dualismus seines Lehrers besteht), indem er, den zwei Substanzen des Kartesius geradezu und ausdrücklich entgegen, zu seinem Hauptsatz machte: Substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia, quae jam sub hoc, jam sub illo attributo comprehenditur. Von Locke, indem er die angeborenen Ideen bestritt, alle Erkenntniß aus der sinnlichen ableitete und lehrte, es sei nicht unmöglich, daß die Materie denken könne. Von Kant, durch die Kritik der rationalen Psychologie, wie sie in der ersten Ausgabe steht. Wogegen andererseits Leibnitz und Wolf die schlechte Partei verfochten: dies hat Leibnitzen die unverdiente Ehre verschafft, dem ihm so heterogenen, großen Plato verglichen zu werden. Dies Alles auszuführen ist hier nicht der Ort. Dieser rationalen Psychologie nun zufolge war die Seele ein ursprünglich und wesentlich erkennendes und erst in Folge davon auch ein wollendes Wesen. Je nachdem sie nun, in diesen ihren Grundthätigkeiten, rein für sich und unvermischt mit dem Leibe, oder aber in Verbindung mit diesem zu Werke ging, hatte sie ein höheres und niederes Erkenntniß- und ebenso ein dergleichen Willens-Vermögen. Im höhern Vermögen war die immaterielle Seele ganz für sich und ohne Mitwirkung des Leibes thätig: da war sie intellectus purus und hatte es mit lauter ihr allein angehörigen, daher gar nicht sinnlichen, sondern rein geistigen Vorstellungen und eben dergleichen Willensakten zu thun, welche sämmtlich nichts Sinnliches,

als welches vom Leibe herrührte, an sich trügen.*) Da erkannte sie nun lauter reine Abstrakta, Universalia, angeborene Begriffe, aeternae veritates u. dgl. Und demgemäß stand auch ihr Wollen allein unter dem Einfluß solcher rein geistigen Vorstellungen. Dagegen war das niedere Erkenntniß- und Willensvermögen das Werk der mit dem Leibe und dessen Organen im Verein wirkenden und eng verknüpften, dadurch aber in ihrer rein geistigen Wirksamkeit beeinträchtigten Seele. Hieher sollte nun gehören jedes anschauende Erkennen, welches demgemäß das undeutliche und verworrene, das abstrakte hingegen, aus abgezogenen Begriffen bestehende, das deutliche seyn sollte! Der nun durch solche sinnlich bedingte Erkenntniß bestimmte Wille war der niedrige und meistens schlechte: denn sein war das durch Sinnenreiz geleitete Wollen; während jenes andere das lautere, von reiner Vernunft geleitete und der immateriellen Seele allein angehörige Wollen war. Am deutlichsten ausgeführt hat diese Lehre der Kartesianer De la Forge, in seinem Tractatus de mente humana: daselbst c. 23 heißt es: Non nisi eadem voluntas est, quae appellatur appetitus sensitivus, quando excitatur per judicia, quae formantur consequenter ad perceptiones sensuum; et quae appetitus rationalis nominatur, cum mens judicia format de propriis suis ideis, independenter a cogitationibus sensuum confusis, quae inclinationum ejus sunt causae. — — — Id, quod occasionem dedit, ut duae istae diversae voluntatis propensiones pro duobus diversis appetitibus sumerentur, est, quod saepissime unus alteri opponatur, quia propositum, quod mens superaedificat propriis suis perceptionibus, non semper consentit cum cogitationibus, quae menti a corporis dispositione suggeruntur, per quam saepe obligatur ad aliquid volendum, dum ratio ejus eam aliud optare facit. — Aus der undeutlich bewußten Reminiscenz solcher Ansichten stammt zuletzt Kants Lehre von der Autonomie des Willens, welche als Stimme der reinen, praktischen Vernunft, für alle vernünftige Wesen als solche gesetzgebend ist und bloß formelle Bestimmungsgründe kennt, im

*) Intellectio pura est intellectio, quae circa nullas imagines corporeas versatur. Cart., Medit., p. 188.

Gegensatz der materiellen, als welche allein das niedere Begehrungsvermögen bestimmen, dem jenes obere entgegenwirkt.

Uebrigens ist jene ganze, erst von Karteſius recht ſyſtematisch dargestellte Ansicht doch schon beim Aristoteles zu finden, welcher sie deutlich genug vorträgt de anima, I, 1. Vorbereitet und angedeutet hat sie sogar schon Plato, im Phädon (S. 188 und 189, Bip.). — Hingegen in Folge der Karteſiſchen Systematisirung und Konsolidation derselben finden wir sie hundert Jahre später ganz dreist geworden, auf die Spitze gestellt und gerade dadurch der Enttäuschung entgegengeführt. Nämlich als ein résumé der damals geltenden Ansicht bietet sich uns dar Muratori, Della forza della fantasia, cap. 1—4 et 13. Da ist die Phantasie, deren Funktion die ganze Anschauung der Außenwelt, auf Data der Sinne, ist, ein rein materielles, körperliches, cerebrales Organ (das niedere Erkenntnißvermögen), und der immateriellen Seele bleibt bloß das Denken, Reflektiren und Beschließen. — Dadurch aber wird die Sache offenbar bedenklich und Dies mußte man fühlen. Denn, ist die Materie der anschauenden, so komplicirten Auffassung der Welt fähig; so ist nicht zu begreifen, warum sie nicht auch der Abstraktion aus dieser Anschauung und dadurch alles Uebrigen fähig seyn sollte. Offenbar ist die Abstraktion nichts weiter, als ein Fallenlassen der zum jedesmaligen Zweck nicht nöthigen Bestimmungen, also der Individual- und Special-Differenzen, z. B. wenn ich von Dem, was dem Schaaf, dem Ochsen, dem Hirsch, dem Kameel u. s. w. eigenthümlich ist, absehe und so zu dem Begriff Wiederkäuer gelange; bei welcher Operation die Vorstellungen die Anschaulichkeit einbüßen und eben als bloß abstrakte, nichtanschauliche Vorstellungen, Begriffe, nunmehr des Wortes bedürfen, um im Bewußtseyn fixirt und gehandhabt werden zu können. — Bei dem Allen jedoch sehen wir Kanten noch unter dem Einfluß der Nachwirkung jener alten Lehre stehen, bei Aufstellung seiner praktischen Vernunft mit ihren Imperativen.

§. 7.

Vom obersten Grundsatz der Kantischen Ethik.

Nachdem ich im vorigen Paragraph die eigentliche Grundlage der Kantischen Ethik geprüft habe, gehe ich jetzt zu dem

auf diesem Fundament ruhenden, mit ihm aber genau verbundenen, ja, verwachsenen obersten Grundsatz der Moral. Wir erinnern uns, daß er lautete: „Handle nur nach der Maxime, von der du zugleich wollen kannst, daß sie als allgemeines Gesetz für alle vernünftige Wesen gelte." — Sehen wir darüber hinweg, daß es ein sonderbares Verfahren ist, Dem, der angenommenermaaßen ein Gesetz für sein Thun und Lassen sucht, den Bescheid zu ertheilen, er solle gar erst eines für das Thun und Lassen aller möglichen vernünftigen Wesen suchen; und bleiben wir bei der Thatsache stehen, daß jene von Kant aufgestellte Grundregel offenbar noch nicht das Moralprincip selbst ist, sondern erst eine heuristische Regel dazu, d. h. eine Anweisung, wo es zu suchen sei; also gleichsam zwar noch nicht baares Geld, aber eine sichere Anweisung. Wer nun ist es eigentlich, der diese realisiren soll? Die Wahrheit gleich heraus zu sagen: ein hier sehr unerwarteter Zahlmeister: — Niemand anders als der Egoismus; wie ich sogleich deutlich zeigen werde.

Also die Maxime selbst, von der ich wollen kann, daß nach ihr Alle handelten, wäre erst das wirkliche Moralprincip. Mein Wollen können ist die Angel, um welche die gegebene Weisung sich dreht. Aber was kann ich denn eigentlich wollen, und was nicht? Offenbar bedarf ich, um zu bestimmen, was ich in der besagten Hinsicht wollen kann, wieder eines Regulativs: und an diesem hätte ich allererst den Schlüssel zu der, gleich einem versiegelten Befehl, gegebenen Weisung. Wo ist nun dieses Regulativ zu suchen? — Unmöglich irgendwo anders, als in meinem Egoismus, dieser nächsten, stets bereiten, ursprünglichen und lebendigen Norm aller Willensakte, die vor jedem Moralprincip wenigstens das jus primi occupantis voraus hat. — Die in Kants oberster Regel enthaltene Anweisung zur Auffindung des eigentlichen Moralprincips beruht nämlich auf der stillschweigenden Voraussetzung, daß ich nur Das wollen kann, wobei ich mich am besten stehe. Da ich nun, bei der Feststellung einer allgemein zu befolgenden Maxime nothwendig mich nicht bloß als den alle Mal aktiven, sondern auch als den eventualiter und zu Zeiten passiven Theil betrachten muß; so entscheidet, von diesem Standpunkt aus, mein Egoismus sich für Gerechtigkeit und Menschenliebe: nicht weil er sie zu üben, sondern weil er sie zu

erfahren Luſt hat, und im Sinne jenes Geizhalſes, der, nach angehörter Predigt über Wohlthätigkeit, ausruft:

„Wie gründlich ausgeführt, wie ſchön! —
„ — Faſt möcht' ich bet'eln gehn."

Dieſen unentbehrlichen Schlüſſel zu der Weiſung, in welcher Kants oberſter Grundſatz der Moral beſteht, kann er nicht umhin, auch ſelbſt hinzuzufügen: jedoch thut er dies nicht ſogleich, bei Aufſtellung deſſelben, als welches Anſtoß geben könnte; ſondern in anſtändiger Entfernung davon und tiefer im Text, damit es nicht in die Augen ſpringe, daß hier, trotz den erhabenen Anſtalten a priori, eigentlich der Egoismus auf dem Richterſtuhl ſitzt und den Ausſchlag giebt, und nachdem er, vom Geſichtspunkt der eventualiter paſſiven Seite aus, entſchieden hat, dies für die aktive geltend gemacht wird. Alſo S. 19; — R., S. 24, heißt es: „daß ich ein allgemeines Geſetz, zu lügen, nicht wol„len könne, weil man mir dann nicht mehr glauben, oder mich „mit gleicher Münze bezahlen würde". — S. 55; — R., S. 49: „Die Allgemeinheit eines Geſetzes, daß Jeder, was ihm ein„fällt, verſprechen könne, mit dem Vorſatz, es nicht zu halten, „würde das Verſprechen und den Zweck, den man damit haben „mag, ſelbſt unmöglich machen; indem Niemand glauben „würde." — S. 56; — R., S. 50, heißt es in Beziehung auf die Maxime der Liebloſigkeit: „Ein Wille, der dieſes beſchlöſſe, „würde ſich ſelbſt widerſprechen, indem doch Fälle ſich ereignen „können, wo er Anderer Liebe und Theilnahme bedarf und „wo er durch ein ſolches aus ſeinem eigenen Willen entſprunge„nes Naturgeſetz, ſich ſelbſt alle Hoffnung des Beiſtandes, „den er ſich wünſcht, rauben würde." — Ebenfalls in der Kritik der praktiſchen Vernunft, Th. I, B. 1, Hauptſt. 2, S. 123; — R., S. 192: „Wenn Jeder Anderer Noth mit völliger Gleich„gültigkeit anſähe, und Du gehörteſt mit zu einer ſolchen „Ordnung der Dinge; würdeſt Du darin wohl mit Einſtimmung „Deines Willens ſeyn?" — Quam temere in nosmet legem sancimus iniquam! wäre die Antwort. Dieſe Stellen erklären genugſam, in welchem Sinn das „Wollen können" in Kants Moralprincip zu verſtehen ſei. Aber am allerdeutlichſten iſt dieſes wahre Bewandniß des Kantiſchen Moralprincips aus-

gesprochen in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre", §. 30: „Denn Jeder wünscht, daß ihm geholfen „werde. Wenn er aber seine Maxime, Andern nicht helfen zu „wollen, laut werden ließe; so würde Jeder befugt seyn, ihm „Beistand zu versagen. Also widerstreitet die eigennützige Ma„xime sich selbst." Befugt seyn, heißt es, Befugt seyn! Also ist hier so deutlich, wie nur immer möglich, ausgesprochen, daß die moralische Verpflichtung ganz und gar auf vorausgesetzter Reciprocität beruhe, folglich schlechthin egoistisch ist und vom Egoismus ihre Auslegung erhält, als welcher, unter der Bedingung der Reciprocität, sich klüglich zu einem Kompromiß versteht. Zur Begründung des Prineips des Staatsvereins wäre das tauglich, aber nicht zu der des Moralprineips. Wenn daher in der „Grundlegung", S. 81; — R., S. 67, gesagt wird: „Das Prineip: Handle jederzeit nach der Maxime, deren Allge„meinheit als Gesetzes Du zugleich wollen kannst, — ist die einzige „Bedingung, unter der ein Wille niemals mit sich selbst in Wider„streit seyn kann;" — so ist die wahre Auslegung des Wortes Widerstreit diese, daß wenn ein Wille die Maxime der Ungerechtigkeit und Liebllosigkeit sanktionirt hätte, er nachmals, wenn er eventualiter der leidende Theil würde, sie revociren und dadurch sich widersprechen würde.

Aus dieser Erklärung ist vollkommen klar, daß jene Kantische Grundregel nicht, wie er unabläßig behauptet, ein kategorischer, sondern in der That ein hypothetischer Imperativ ist, indem demselben stillschweigend die Bedingung zum Grunde liegt, daß das für mein Handeln aufzustellende Gesetz, indem ich es zum allgemeinen erhebe, auch Gesetz für mein Leiden wird, und ich unter dieser Bedingung, als der eventualiter passive Theil, Ungerechtigkeit und Liebllosigkeit allerdings nicht wollen kann. Hebe ich aber diese Bedingung auf und denke mich, etwan im Vertrauen auf meine überlegenen Geistes- und Leibeskräfte, stets nur als den aktiven und nie als den passiven Theil, bei der zu erwählenden allgemein gültigen Maxime; so kann ich, vorausgesetzt daß es kein anderes Fundament der Moral, als das Kantische, gebe, sehr wohl Ungerechtigkeit und Liebllosigkeit als allgemeine Maxime wollen, und demnach die Welt regeln

upon tho simple plan,
That they should take, who have the power,
And they should keep, who can. *)
Wordsworth.

Alſo zu dem im vorigen Paragraph dargelegten Mangel an realer Begründung des Kantiſchen oberſten Grundſatzes der Moral geſellt ſich, Kants ausdrücklicher Verſicherung zuwider, die verſteckte hypothetiſche Beſchaffenheit deſſelben, vermöge deren er ſogar auf bloßen Egoismus baſirt iſt, als welcher der geheime Ausleger der in demſelben gegebenen Weiſung iſt. Hiezu kommt nun ferner, daß er, bloß als Formel betrachtet, nur eine Umſchreibung, Einkleidung, verblümter Ausdruck der allbekannten Regel quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris iſt, wenn man nämlich dieſe, indem man ſie ohne non und ne wiederholt, von dem Makel befreit, allein die Rechts- und nicht die Liebespflichten zu enthalten. Denn offenbar iſt dieſes die Maxime, nach der ich (verſteht ſich mit Rückſicht auf meine möglicherweiſe paſſive Rolle, mithin auf meinen Egoismus) allein wollen kann, daß Alle handeln. Dieſe Regel quod tibi fieri etc. iſt aber ſelbſt wieder nur eine Umſchreibung, oder, wenn man will, Prämiſſe, des von mir als der einfachſte und reinſte Ausdruck der von allen Moralſyſtemen einſtimmig geforderten Handlungsweiſe, aufgeſtellten Satzes: Neminem laede, imo omnes, quantum potes, juva. Dieſer iſt und bleibt der wahre reine Inhalt aller Moral. Aber worauf er ſich gründe? was es ſei, das dieſer Forderung Kraft ertheilt? Dies iſt das alte, ſchwere Problem, welches auch heute uns wieder vorliegt. Denn von der andern Seite ſchreiet mit lauter Stimme der Egoismus: Neminem juva, imo omnes, si forte conducit, laede: ja, die Bosheit giebt die Variante: Imo omnes, quantum potes, laede. Dieſem Egoismus, und der Bosheit dazu, einen ihnen gewachſenen und ſogar überlegenen Kämpen entgegen zu ſtellen, — das iſt das Problem aller Ethik. Heic Rhodus, heic salta! —

Kant gedenkt, S. 57; — R., S. 60, ſein aufgeſtelltes

*) „Nach dieſem ſimpeln Plan,
Daß nehmen ſoll, wer es vermag,
Behalten ſoll, wer kann."

Moralprincip noch dadurch zu bewähren, daß er die längst erkannte und allerdings im Wesen der Moralität gegründete Eintheilung der Pflichten in Rechtspflichten (auch genannt vollkommene, unerläßliche, engere Pflichten) und in Tugendpflichten (auch genannt unvollkommene, weitere, verdienstliche, am besten aber Liebespflichten) daraus abzuleiten unternimmt. Allein der Versuch fällt so gezwungen und offenbar schlecht aus, daß er stark wider das aufgestellte oberste Princip zeugt. Da sollen nämlich die Rechtspflichten auf einer Maxime beruhen, deren Gegentheil, als allgemeines Naturgesetz genommen, gar nicht ein Mal ohne Widerspruch gedacht werden könne; die Tugendpflichten aber auf einer Maxime, deren Gegentheil man zwar als allgemeines Naturgesetz denken; aber unmöglich wollen könne. — Nun bitte ich den Leser zu bedenken, daß die Maxime der Ungerechtigkeit, das Herrschen der Gewalt statt des Rechts, welches demnach als Naturgesetz auch nur zu denken unmöglich seyn soll, eigentlich das wirklich und faktisch in der Natur herrschende Gesetz ist, nicht etwan nur in der Thierwelt, sondern auch in der Menschenwelt: seinen nachtheiligen Folgen hat man bei den civilisirten Völkern durch die Staatseinrichtung vorzubeugen gesucht: sobald aber diese, wo und wie es sei, aufgehoben oder eludirt wird, tritt jenes Naturgesetz gleich wieder ein. Fortwährend aber herrscht es zwischen Volk und Volk: der zwischen diesen übliche Gerechtigkeits-Jargon ist bekanntlich ein bloßer Kanzleistyl der Diplomatik: die rohe Gewalt entscheidet. Hingegen ächte, d. i. unerzwungene Gerechtigkeit kommt zwar ganz gewiß, jedoch stets nur als Ausnahme von jenem Naturgesetze vor. Obendrein belegt Kant, in den Beispielen, die er jener Eintheilung vorangeschickt hat, die Rechtspflichten zuerst (S. 53; — R., S. 48) durch die sogenannte Pflicht gegen sich selbst, sein Leben nicht freiwillig zu enden, wenn die Uebel die Annehmlichkeiten überwiegen. Diese Maxime also soll als allgemeines Naturgesetz auch nur zu denken unmöglich seyn. Ich sage daß, da hier die Staatsgewalt nicht ins Mittel treten kann, gerade jene Maxime sich ungehindert als wirklich bestehendes Naturgesetz erweist. Denn ganz gewiß ist es allgemeine Regel, daß der Mensch wirklich zum Selbstmord greift, sobald der angeborene riesenstarke Trieb zur Erhaltung des Lebens von der Größe der Leiden entschieden über-

wältigt wird: dies zeigt die tägliche Erfahrung. Daß es aber überhaupt irgend einen Gedanken gebe, der ihn davon abhalten könne, nachdem die mit der Natur jedes Lebenden innig verknüpfte so mächtige Todesfurcht sich hiezu machtlos erwiesen, also einen Gedanken, der noch stärker wäre, als diese, — ist eine gewagte Voraussetzung, um so mehr, wenn man sieht, daß dieser Gedanke so schwer herauszufinden ist, daß die Moralisten ihn noch nicht bestimmt anzugeben wissen. Wenigstens haben Argumente der Art, wie Kant sie bei dieser Gelegenheit S. 53; — R., S. 48, und auch S. 67; — R., S. 57, gegen den Selbstmord aufstellt, zuverlässig noch keinen Lebensmüden auch nur einen Augenblick zurückgehalten. Also ein unstreitig faktisch bestehendes und täglich wirkendes Naturgesetz wird, zu Gunsten der Pflichteneintheilung aus dem Kantischen Moralprincip, für ohne Widerspruch auch nur zu denken unmöglich erklärt! — Ich gestehe, daß ich nicht ohne Befriedigung von hier einen Blick vorwärts werfe auf die im folgenden Theile von mir aufzustellende Begründung der Moral, aus welcher die Eintheilung in Rechts- und Liebespflichten (richtiger in Gerechtigkeit und Menschenliebe) sich völlig ungezwungen ergiebt, durch ein aus der Natur der Sache hervorgehendes Trennungsprincip, welches ganz von selbst eine scharfe Gränzlinie zieht; so daß meine Begründung der Moral jene Bewährung in der That aufzuweisen hat, auf welche hier Kant für die seinige ganz unbegründete Ansprüche macht.

§. 8.

Von den abgeleiteten Formen des obersten Grundsatzes der Kantischen Ethik.

Bekanntlich hat Kant den obersten Grundsatz seiner Ethik noch in einem zweiten, ganz andern Ausdruck aufgestellt, in welchem er nicht, wie im ersten, bloß indirekt, als Anweisung wie er zu suchen sei, sondern direkt ausgesprochen wird. Zu diesem bahnt er sich den Weg von S. 63; — R., S. 55 an, und zwar durch höchst seltsame, geschrobene, ja, verschrobene Definitionen der Begriffe Zweck und Mittel, welche sich doch viel einfacher und richtiger so definiren lassen: Zweck ist das direkte Motiv eines Willensaktes, Mittel das indirekte (simplex sigillum

veri). Er aber schleicht durch seine wunderlichen Definitionen zu dem Satz: „Der Mensch, und überhaupt jedes vernünftige Wesen, existirt als Zweck an sich selbst.“ — Allein ich muß geradezu sagen, daß „als Zweck an sich selbst existiren“ ein Ungedanke, eine contradictio in adjecto ist. Zweck seyn, bedeutet gewollt werden. Jeder Zweck ist es nur in Beziehung auf einen Willen, dessen Zweck, d. h., wie gesagt, dessen direktes Motiv er ist. Nur in dieser Relation hat der Begriff Zweck einen Sinn, und verliert diesen, sobald er aus ihr herausgerissen wird. Diese ihm wesentliche Relation schließt aber nothwendig alles „An sich“ aus. „Zweck an sich“ ist gerade wie „Freund an sich — Feind an sich, — Oheim an sich, — Nord oder Ost an sich, — Oben oder Unten an sich“ u. dgl. m. Im Grunde aber hat es mit dem „Zweck an sich“ die selbe Bewandniß wie mit dem „absoluten Soll“: beiden liegt heimlich, sogar unbewußt, der selbe Gedanke als Bedingung zum Grunde: der theologische. — Nicht besser steht es mit dem „absoluten Werth“, der solchem angeblichen, aber undenkbaren Zweck an sich zukommen soll. Denn auch diesen muß ich, ohne Gnade, als contradictio in adjecto stämpeln. Jeder Werth ist eine Vergleichungsgröße, und sogar steht er nothwendig in doppelter Relation: denn erstlich ist er relativ, indem er für Jemanden ist, und zweitens ist er komparativ, indem er im Vergleich mit etwas Anderem, wonach er geschätzt wird, ist. Aus diesen zwei Relationen hinausgesetzt, verliert der Begriff Werth allen Sinn und Bedeutung. Dies ist zu klar, als daß es noch einer weitern Auseinandersetzung bedürfte. — Wie nun jene zwei Definitionen die Logik beleidigen, so beleidigt die ächte Moral der Satz (S. 65; — R., S. 56), daß die vernunftlosen Wesen (also die Thiere) Sachen wären und daher auch bloß als Mittel, die nicht zugleich Zweck sind, behandelt werden dürften. In Uebereinstimmung hiemit wird, in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre“, §. 16, ausdrücklich gesagt: „Der Mensch kann keine Pflicht gegen irgend ein Wesen haben, als bloß gegen den Menschen“; und dann heißt es §. 17: „Die grausame Behandlung der Thiere „ist der Pflicht des Menschen gegen sich selbst entgegen; weil „sie das Mitgefühl an ihrem Leiden im Menschen abstumpft, wo„durch eine der Moralität im Verhältniß zu andern Menschen

„sehr dienſame, natürliche Anlage geſchwächt wird.“ — Alſo bloß zur Uebung ſoll man mit Thieren Mitleid haben, und ſie ſind gleichſam das pathologiſche Phantom zur Uebung des Mitleids mit Menſchen. Ich finde, mit dem ganzen nicht-islamiſirten (d. h. nicht-judaiſirten) Aſien, ſolche Sätze empörend und abſcheulich. Zugleich zeigt ſich hier abermals, wie gänzlich dieſe philoſophiſche Moral, die, wie oben dargelegt, nur eine verkleidete theologiſche iſt, eigentlich von der bibliſchen abhängt. Weil nämlich (wovon weiterhin) die chriſtliche Moral die Thiere nicht berückſichtigt; ſo ſind dieſe ſofort auch in der philoſophiſchen Moral vogelfrei, ſind bloße „Sachen“, bloße Mittel zu beliebigen Zwecken, alſo etwan zu Viviſektionen, Parforcejagden, Stiergefechten, Wettrennen, zu Tode peitſchen vor dem unbeweglichen Steinkarren u. dgl. — Pfui! über eine ſolche Parias-, Tſchandalas- und Mlekhas-Moral, — die das ewige Weſen verkennt, welches in Allem, was Leben hat, da iſt, und aus allen Augen, die das Sonnenlicht ſehen, mit unergründlicher Bedeutſamkeit hervorleuchtet. Aber jene Moral kennt und berückſichtigt allein die eigene werthe Species, deren Merkmal Vernunft ihr die Bedingung iſt, unter welcher ein Weſen Gegenſtand moraliſcher Berückſichtigung ſeyn kann.

Auf ſo holperichtem Wege, ja, per fas et nefas, gelangt dann Kant zum zweiten Ausdruck des Grunprincips ſeiner Ethik: „Handle ſo, daß Du die Menſchheit, ſowohl in deiner Perſon, „als in der Perſon eines jeden Andern, jederzeit zugleich als „Zweck, niemals bloß als Mittel braucheſt.“ Auf ſehr künſtliche Weiſe und durch einen weiten Umweg iſt hiemit geſagt: „Berückſichtige nicht Dich allein, ſondern auch die Andern:“ und dieſes wiederum iſt eine Umſchreibung des Satzes Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris, welcher, wie geſagt, ſelbſt wieder nur die Prämiſſen enthält zu der Konkluſion, die der letzte wahre Zielpunkt aller Moral und alles Moraliſirens iſt: Neminem laede, imo omnes, quantum potes, juva: welcher Satz, wie alles Schöne, ſich nackt am beſten ausnimmt. — Nur ſind in jene zweite Moralformel Kants die angeblichen Selbſtpflichten, abſichtlich und ſchwerfällig genug, mit hineingezogen. Ueber dieſe habe ich mich oben erklärt.

Einzuwenden wäre übrigens gegen jene Formel, daß der

hinzurichtende Verbrecher, und zwar mit Recht und Fug, allein als Mittel und nicht als Zweck behandelt wird, nämlich als unerläßliches Mittel, dem Gesetz, durch seine Erfüllung, die Kraft abzuschrecken zu erhalten, als worin dessen Zweck besteht.

Wenn nun gleich diese zweite Formel Kants weder für die Begründung der Moral etwas leistet, noch auch für den adäquaten und unmittelbaren Ausdruck ihrer Vorschriften — oberstes Princip — gelten kann; so hat sie andererseits das Verdienst, ein feines psychologisch-moralisches apperçu zu enthalten, indem sie den Egoismus durch ein höchst charakteristisches Merkmal bezeichnet, welches wohl verdient, hier näher entwickelt zu werden. Dieser Egoismus nämlich, von dem wir alle strotzen, und welchen als unsere partie honteuse zu verstecken, wir die Höflichkeit erfunden haben, guckt aus allen ihm übergeworfenen Schleiern meistens dadurch hervor, daß wir in Jedem, der uns vorkommt, wie instinktmäßig, zunächst nur ein mögliches Mittel zu irgend einem unserer stets zahlreichen Zwecke suchen. Bei jeder neuen Bekanntschaft ist meistens unser erster Gedanke, ob der Mann uns nicht zu irgend etwas nützlich werden könnte: wenn er dies nun nicht kann; so ist er den Meisten, sobald sie sich hievon überzeugt haben, auch selbst nichts. In jedem Andern ein mögliches Mittel zu unsern Zwecken, also ein Werkzeug zu suchen, liegt beinahe schon in der Natur des menschlichen Blicks: ob nun aber etwan das Werkzeug beim Gebrauche mehr oder weniger zu leiden haben werde, ist ein Gedanke, der viel später und oft gar nicht nachkommt. Daß wir diese Sinnesart bei Andern voraussetzen, zeigt sich an Mancherlei, z. B. daran, daß wenn wir von Jemanden Auskunft oder Rath verlangen, wir alles Vertrauen zu seinen Aussagen verlieren, sobald wir entdecken, daß er irgend ein, wenn auch nur kleines oder entferntes Interesse bei der Sache haben könnte. Denn da setzen wir sogleich voraus, er werde uns zum Mittel seiner Zwecke machen, und seinen Rath daher nicht seiner Einsicht, sondern seiner Absicht gemäß ertheilen; selbst wenn jene auch noch so groß und diese noch so klein seyn sollte. Denn wir wissen nur zu wohl, daß eine Kubikliuie Absicht mehr wiegt, als eine Kubikruthe Einsicht. Andererseits wird in solchem Falle, bei unserer Frage: „Was soll ich thun?“ dem Andern oft gar nichts Anderes

einfallen, als was wir *ſeinen* Zwecken gemäß zu thun hätten: dieſes alſo wird er alsdann, ohne an *unſere* Zwecke auch nur zu denken, ſogleich und wie mechaniſch antworten, indem ſein Wille unmittelbar die Antwort diktirt, ehe nur die Frage zum Forum ſeines wirklichen Urtheils gelangen konnte, und er alſo uns ſeinen Zwecken gemäß zu lenken ſucht, ohne ſich deſſen auch nur bewußt zu werden, ſondern ſelbſt vermeinend aus Einſicht zu reden, während aus ihm nur die Abſicht redet; ja, er kann hierin ſo weit gehen, ganz eigentlich zu lügen, ohne es ſelbſt zu merken. So überwiegend iſt der Einfluß des Willens über den der Erkenntniß. Demzufolge iſt darüber, ob Einer aus Einſicht oder aus Abſicht redet, nicht ein Mal das Zeugniß ſeines eigenen Bewußtſeyns gültig, meiſtens aber das ſeines Intereſſes. Einen andern Fall zu nehmen: wer von Feinden verfolgt, in Todesangſt, einen ihm begegnenden Tabuletkrämer nach einem Seitenwege frägt, kann erleben, daß dieſer ihm die Frage entgegnet: „Ob er von ſeiner Waare nichts brauchen könne?“ — Damit ſoll nicht geſagt ſeyn, daß es ſich *ſtets* ſo verhalte: vielmehr wird allerdings mancher Menſch am Wohl und Wehe des Andern unmittelbar wirklichen Antheil nehmen, oder, in *Kants* Sprache, ihn als Zweck und nicht als Mittel anſehen. Wie nahe oder fern nun aber jedem Einzelnen der Gedanke liegt, den Andern, ſtatt wie gewöhnlich als Mittel ein Mal als Zweck zu betrachten, — dies iſt das Maaß der großen ethiſchen Verſchiedenheit der Charaktere: und worauf es hiebei in letzter Inſtanz ankomme, — das wird eben das wahre Fundament der Ethik ſeyn, zu welchem ich erſt im folgenden Theile ſchreite.

Kant hat alſo, in ſeiner zweiten Formel, den Egoismus und deſſen Gegentheil durch ein höchſt charakteriſtiſches Merkmal bezeichnet; welchen Glanzpunkt ich um ſo lieber hervorgehoben und durch Erläuterung in helles Licht geſtellt habe, als ich im Uebrigen von der Grundlage ſeiner Ethik leider nur wenig gelten laſſen kann.

Die dritte und letzte Form, in der Kant ſein Moralprincip aufgeſtellt, iſt die *Autonomie* des Willens: „Der Wille jedes „vernünftigen Weſens iſt allgemein geſetzgebend für alle vernünf„tige Weſen.“ Dies folgt freilich aus der erſten Form. Aus der gegenwärtigen ſoll nun aber (laut S. 71; — R., S. 60)

hervorgehen, daß das ſpecifiſche Unterſcheidungszeichen des kategoriſchen Imperativs dieſes ſei, daß beim Wollen aus Pflicht der Wille ſich von allem Intereſſe losſage. Alle früheren Moralprincipien wären deshalb verunglückt, „weil ſie den Handlungen immer, ſei es als Zwang oder Reiz, ein Intereſſe zum Grunde legten, dies mochte nun ein eigenes, oder ein fremdes Intereſſe ſeyn“ (S. 73; — R., S. 62) (auch ein fremdes, welches wohl zu merken bitte). „Hingegen ein allgemein geſetzgebender Wille ſchreibe Handlungen aus Pflicht vor, die ſich auf gar kein Intereſſe gründen.“ Jetzt aber bitte ich zu bedenken, was das eigentlich ſagen will: in der That nichts Geringeres, als ein Wollen ohne Motiv, alſo eine Wirkung ohne Urſache. Intereſſe und Motiv ſind Wechſelbegriffe: heißt nicht Intereſſe quod mea interest, woran mir gelegen iſt? Und iſt dies nicht überhaupt Alles, was meinen Willen anregt und bewegt? Was iſt folglich ein Intereſſe Anderes, als die Einwirkung eines Motivs auf den Willen? Wo alſo ein Motiv den Willen bewegt, da hat er ein Intereſſe: wo ihn aber kein Motiv bewegt, da kann er wahrlich ſo wenig handeln, als ein Stein ohne Stoß oder Zug von der Stelle kann. Dies werde ich gelehrten Leſern doch nicht erſt zu demonſtriren brauchen. Hieraus aber folgt, daß jede Handlung, da ſie nothwendig ein Motiv haben muß, auch nothwendig ein Intereſſe vorausſetzt. Kant aber ſtellt eine zweite, ganz neue Art von Handlungen auf, welche ohne alles Intereſſe, d. h. ohne Motiv vor ſich gehen. Und dies ſollten die Handlungen der Gerechtigkeit und Menſchenliebe ſeyn! Zur Widerlegung dieſer monſtroſen Annahme bedurfte es nur der Zurückführung derſelben auf ihren eigentlichen Sinn, der durch das Spiel mit dem Worte Intereſſe verſteckt war. — Inzwiſchen feiert Kant (S. 74 ff.; — R., S. 62) den Triumph ſeiner Autonomie des Willens, in der Aufſtellung eines moraliſchen Utopiens, unter dem Namen eines Reiches der Zwecke, welches bevölkert iſt von lauter vernünftigen Weſen in abstracto, die ſammt und ſonders beſtändig wollen, ohne irgend etwas zu wollen (d. i. ohne Intereſſe): nur dieſes Eine wollen ſie: daß Alle ſtets nach einer Maxime wollen (d. i. Autonomie). Difficile est, satiram non scribere.

Aber noch auf etwas Anderes, von beſchwerlicheren Folgen,

als dieſes kleine unſchuldige Reich der Zwecke, welches man, als vollkommen harmlos, ruhig liegen laſſen kann, leitet Kanten ſeine Autonomie des Willens, nämlich auf den Begriff der Würde des Menſchen. Dieſe nämlich beruht bloß auf deſſen Autonomie, und beſteht darin, daß das Geſetz, dem er folgen ſoll, von ihm ſelbſt gegeben iſt, — alſo er zu demſelben in dem Verhältniß ſteht, wie die konſtitutionellen Unterthanen zu dem ihrigen. — Das möchte als Ausſchmückung des Kantiſchen Moralſyſtems immerhin daſtehen. Allein dieſer Ausdruck „Würde des Menſchen", ein Mal von Kant ausgeſprochen, wurde nachher das Schiboleth aller rath- und gedankenloſen Moraliſten, die ihren Mangel an einer wirklichen, oder wenigſtens doch irgend etwas ſagenden Grundlage der Moral hinter jenen imponirenden Ausdruck „Würde des Menſchen" verſteckten, klug darauf rechnend, daß auch ihr Leſer ſich gern mit einer ſolchen Würde angethan ſehen und demnach damit zufrieden geſtellt ſeyn würde.*) Wir wollen jedoch auch dieſen Begriff etwas näher unterſuchen und auf Realität prüfen. — Kant (S. 79; — R., S. 66) definirt Würde als „einen unbedingten, unvergleichbaren Werth". Dies iſt eine Erklärung, die durch ihren erhabenen Klang dermaaßen imponirt, daß nicht leicht Einer ſich unterſteht, heranzutreten, um ſie in der Nähe zu unterſuchen, wo er dann finden würde, daß eben auch ſie nur eine hohle Hyperbel iſt, in deren Innerem, als nagender Wurm, die contradictio in adjecto niſtet. Jeder Werth iſt die Schätzung einer Sache im Vergleich mit einer andern, alſo ein Vergleichungsbegriff, mithin relativ, und dieſe Relativität macht eben das Weſen des Begriffes Werth aus. Schon die Stoiker haben (nach Diog. Laert., L. VII, c. 106) richtig gelehrt: τὴν δε ἀξίαν εἶναι ἀμοιβὴν δοκιμαστου, ἥν ἄν ὁ ἔμπειρος των πραγμάτων τάξῃ· ὁμοιον εἰπεῖν, ἀμείβεσθαι πυροὺς πρὸς τὰς σὺν ἡμιόνῳ κριθάς (existimationem esse probati remunerationem, quamcunque statuerit peritus rerum; quod hujusmodi est, ac si dicas, commutare cum hordeo,

*) Der Erſte, der den Begriff der „Würde des Menſchen" ausdrücklich und ausſchließlich zum Grundſtein der Ethik gemacht und dieſe demnach ausgeführt hat, ſcheint geweſen zu ſeyn G. W. Block, in ſeiner „Neuen Grundlegung der Philoſophie der Sitten", 1802.

adjecto mulo, triticum). Ein unvergleichbarer, unbedingter, abſoluter Werth, dergleichen die Würde ſeyn ſoll, iſt demnach, wie ſo Vieles in der Philoſophie, die mit Worten geſtellte Aufgabe zu einem Gedanken, der ſich gar nicht denken läßt, ſo wenig wie die höchſte Zahl, oder der größte Raum.

„Doch eben wo Begriffe fehlen,
Da ſtellt ein Wort zu rechter Zeit ſich ein."

So war denn auch hier an der „Würde des Menſchen" ein höchſt willkommenes Wort auf die Bahn geworfen, an welchem nunmehr jede, durch alle Klaſſen der Pflichten und alle Fälle der Kaſuiſtik ausgeſponnene Moral ein breites Fundament fand, von welchem herab ſie mit Behagen weiter predigen konnte.

Am Schluſſe ſeiner Darſtellung (S. 124; — R., S. 97) ſagt Kant: „Wie nun aber reine Vernunft, ohne andere „Triebfedern, die irgend woher ſonſt genommen ſeyn mögen, für „ſich ſelbſt praktiſch ſeyn, d. i. wie das bloße Princip der „Allgemeingültigkeit aller ihrer Maximen als Geſetze, „ohne allen Gegenſtand des Willens, woran man zum voraus „irgend ein Intereſſe nehmen dürfte, für ſich ſelbſt eine Trieb„feder abgeben und ein Intereſſe, welches rein moraliſch heißen „würde, bewirken, oder, mit andern Worten, wie reine Vernunft „praktiſch ſeyn könne? — Das zu erklären, iſt alle menſchliche „Vernunft unvermögend und alle Mühe und Arbeit verloren." — Nun ſollte man denken, daß wenn etwas, deſſen Daſeyn behauptet wird, nicht ein Mal ſeiner Möglichkeit nach begriffen werden kann, es doch faktiſch in ſeiner Wirklichkeit nachgewieſen ſeyn müſſe: allein der kategoriſche Imperativ der praktiſchen Vernunft wird ausdrücklich nicht als eine Thatſache des Bewußtſeyns aufgeſtellt, oder ſonſt durch Erfahrung begründet. Vielmehr werden wir oft genug verwarnt, daß er nicht auf ſolchem anthropologiſch-empiriſchen Wege zu ſuchen ſei (z. B. S. VI der Vorrede; — R., S. 5, und S. 59, 60; — R., S. 52). Dazu noch wird uns wiederholt (z. B. S. 48; — R., S. 44) verſichert, „daß durch kein Beiſpiel, mithin empiriſch auszumachen ſei, ob es überall einen dergleichen Imperativ gebe". Und S. 49; — R., S. 45, „daß die Wirklichkeit des kategoriſchen Imperativs nicht in der Erfahrung gegeben ſei". — Wenn man das zuſammenfaßt, ſo könnte man wirklich auf den Verdacht

gerathen, Kant habe seine Leser zum Besten. Wenn nun gleich dieses, dem heutigen Deutschen philosophischen Publiko gegenüber, wohl erlaubt und recht seyn möchte; so hatte doch dasselbe sich zu Kants Zeiten noch nicht so, wie seitdem, signalisirt: und außerdem war gerade die Ethik das am wenigsten zum Scherze geeignete Thema. Wir müssen also bei der Ueberzeugung stehen bleiben, daß, was weder als möglich begriffen, noch als wirklich nachgewiesen werden kann, keine Beglaubigung seines Daseyns hat. — Wenn wir nun aber auch nur versuchen, es bloß mittelst der Phantasie zu erfassen und uns einen Menschen vorzustellen, dessen Gemüth von einem in lauter kategorischen Imperativen redenden absoluten Soll, wie von einem Dämon besessen wäre, der, den Neigungen und Wünschen desselben entgegen, dessen Handlungen beständig zu lenken verlangte; — so erblicken wir hierin kein richtiges Bild der Natur des Menschen, oder der Vorgänge unseres Innern: wohl aber erkennen wir ein erkünsteltes Substitut der theologischen Moral, zu welcher es sich verhält, wie ein hölzernes Bein zu einem lebendigen.

Unser Resultat ist also, daß die Kantische Ethik, so gut wie alle früheren, jedes sichern Fundaments entbehrt. Sie ist, wie ich durch die gleich Anfangs angestellte Prüfung ihrer imperativen Form gezeigt habe, im Grunde nur eine Umkehrung der theologischen Moral und eine Vermummung derselben in sehr abstrakte und scheinbar a priori gefundene Formeln. Diese Vermummung mußte um so künstlicher und unkenntlicher seyn, als Kant dabei zuverlässig sogar sich selber täuschte, und wirklich vermeinte, die offenbar nur in der theologischen Moral einen Sinn habenden Begriffe des Pflichtgebots und des Gesetzes unabhängig von aller Theologie feststellen und auf reine Erkenntniß a priori gründen zu können: wogegen ich genugsam nachgewiesen habe, daß jene Begriffe bei ihm, jedes realen Fundaments entbehrend, frei in der Luft schweben. Unter seinen eigenen Händen entschleiert sich denn auch gegen das Ende die verlarvte theologische Moral, in der Lehre vom höchsten Gut, in den Postulaten der praktischen Vernunft und endlich in der Moraltheologie. Doch hat Alles dieses weder ihn noch das Publikum über den wahren Zusammenhang der Sache enttäuscht: vielmehr freueten beide sich, alle diese Glaubensartikel

jetzt durch die Ethik (wenn gleich nur idealiter und zum praktiſchen Behuf) begründet zu ſehen. Denn ſie nahmen treuherzig die Folge für den Grund und den Grund für die Folge, indem ſie nicht ſahen, daß jener Ethik alle dieſe angeblichen Folgerungen aus ihr ſchon als ſtillſchweigende und verſteckte, aber unumgänglich nöthige Vorausſetzungen zum Grunde lagen.

Wenn mir jetzt, am Schluſſe dieſer ſcharfen und ſelbſt den Leſer anſtrengenden Unterſuchung, zur Aufheiterung, ein ſcherzhaftes, ja, frivoles Gleichniß geſtattet ſeyn ſollte; ſo würde ich Kanten, in jener Selbſtmyſtifikation, mit einem Manne vergleichen, der, auf einem Maskenball, den ganzen Abend mit einer maskirten Schönen buhlt, im Wahn, eine Eroberung zu machen; bis ſie am Ende ſich entlarvt und zu erkennen giebt — als ſeine Frau.

§. 9.

Kants Lehre vom Gewiſſen.

Die angebliche praktiſche Vernunft mit ihrem kategoriſchen Imperativ iſt offenbar am nächſten verwandt mit dem Gewiſſen, wiewohl von dieſem erſtlich darin weſentlich verſchieden, daß der kategoriſche Imperativ, als gebietend, nothwendig vor der That ſpricht, das Gewiſſen aber eigentlich erſt hinterher. Vor der That kann es höchſtens indirekt ſprechen, nämlich mittelſt der Reflexion, welche ihm die Erinnerung früherer Fälle vorhält, wo ähnliche Thaten hinterher die Mißbilligung des Gewiſſens erfahren haben. Hierauf ſcheint mir ſogar die Etymologie des Wortes Gewiſſen zu beruhen, indem nur das bereits Geſchehene gewiß iſt. Nämlich in jedem, auch dem beſten Menſchen ſteigen, auf äußern Anlaß, erregten Affekt, oder aus innerer Verſtimmung, unreine, niedrige, boshafte Gedanken und Wünſche auf: für dieſe aber iſt er moraliſch nicht verantwortlich und dürfen ſie ſein Gewiſſen nicht belaſten. Denn ſie zeigen nur an, was der Menſch überhaupt, nicht aber was er, der ſie denkt, zu thun fähig wäre. Denn andere Motive, die nur nicht augenblicklich und mit jenen zugleich ins Bewußtſeyn treten, ſtehen ihnen, bei ihm, entgegen; ſo daß ſie nie zu Thaten werden können: daher ſie der überſtimmten Minorität

einer beschließenden Versammlung gleichen. An den Thaten allein lernt ein Jeder sich selbst, so wie die Andern, empirisch kennen, und nur sie belasten das Gewissen. Denn sie allein sind nicht problematisch, wie die Gedanken, sondern, im Gegensatz hievon, gewiß, stehen unveränderlich da, werden nicht bloß gedacht, sondern gewußt. Mit dem Lateinischen conscientia verhält es sich ebenso: es ist das Horazische conscire sibi, pallescere culpa. Ebenso mit συνειδησις. Es ist das Wissen des Menschen um Das, was er gethan hat. Zweitens, nimmt das Gewissen seinen Stoff stets aus der Erfahrung, welches der angebliche kategorische Imperativ nicht kann, da er rein a priori ist. — Inzwischen dürfen wir voraussetzen, daß Kants Lehre vom Gewissen auch auf jenen von ihm neu eingeführten Begriff Licht zurückwerfen werde. Die Hauptdarstellung desselben findet sich in den „Metaphysischen Anfangsgründen zur Tugendlehre", §. 13, welche wenigen Seiten ich bei der jetzt folgenden Kritik derselben als vorliegend voraussetze.

Diese Kantische Darstellung des Gewissens macht einen höchst imposanten Eindruck, vor welchem man mit ehrfurchtsvoller Scheu stehen blieb und sich um so weniger getraute, dagegen etwas einzuwenden, als man befürchten mußte, seine theoretische Einrede mit einer praktischen verwechselt zu sehen und, wenn man die Richtigkeit der Kantischen Darstellung leugnete, für gewissenlos zu gelten. Mich kann das nicht irre machen, da es sich hier um Theorie, nicht um Praxis handelt und nicht abgesehen ist auf Moral-Predigen, sondern auf strenge Prüfung der letzten Gründe der Ethik.

Zuvörderst bedient Kant sich durchweg lateinischer, juridischer Ausdrücke, die doch wenig geeignet scheinen, die geheimsten Regungen des menschlichen Herzens wiederzugeben. Aber diese Sprache und die juridische Darstellung behält er von Anfang bis zu Ende bei: sie scheint also der Sache wesentlich und eigen. Es wird uns da im Innern des Gemüthes ein vollständiger Gerichtshof vorgeführt, mit Proceß, Richter, Ankläger, Vertheidiger, Urtheilsspruch. Verhielte sich nun wirklich der innere Vorgang so, wie Kant ihn darstellt; so müßte man sich wundern, daß noch irgend ein Mensch, ich will nicht sagen so schlecht, aber so dumm, seyn könnte, gegen das Gewissen zu handeln.

Denn eine solche übernatürliche Anstalt ganz eigener Art in unserm Selbstbewußtseyn, ein solches vermummtes Vehmgericht im geheimnißvollen Dunkel unsers Innern, müßte Jedem ein Grausen und eine Deisidämonie einjagen, die ihn wahrlich abhielte, kurze, flüchtige Vortheile zu ergreifen, gegen das Verbot und unter den Drohungen übernatürlicher, sich so deutlich und so nahe ankündigender, furchtbarer Mächte. — In der Wirklichkeit hingegen sehen wir umgekehrt die Wirksamkeit des Gewissens allgemein für so schwach gelten, daß alle Völker darauf bedacht gewesen sind, ihr durch positive Religion zu Hülfe zu kommen, oder gar sie dadurch völlig zu ersetzen. Auch hätte, bei einer solchen Beschaffenheit des Gewissens, die gegenwärtige Preisfrage der Königlichen Societät gar nie in den Sinn kommen können.

Bei näherer Betrachtung der Kantischen Darstellung finden wir jedoch, daß der imposante Effekt derselben hauptsächlich dadurch erreicht wird, daß Kant der moralischen Selbstbeurtheilung eine Form als eigen und wesentlich beilegt, die dies ganz und gar nicht ist, sondern ihr nur ebenso angepaßt werden kann, wie jeder andern, dem eigentlich Moralischen ganz fremden Rumination dessen, was wir gethan haben und hätten anders thun können. Denn nicht nur wird ebenfalls das offenbar unächte, erkünstelte, auf bloßen Aberglauben gegründete Gewissen, z. B. wenn ein Hindu sich vorwirft, zum Morde einer Kuh Anlaß gegeben zu haben, oder ein Jude sich erinnert, am Sabbath eine Pfeife im Hause geraucht zu haben, — die selbe Form des Anklagens, Vertheidigens und Richtens gelegentlich annehmen; sondern sogar auch diejenige Selbstprüfung, welche von gar keinem ethischen Gesichtspunkte ausgeht, ja eher unmoralischer als moralischer Art ist, wird ebenfalls oft in solcher Form auftreten. So z. B. wenn ich für einen Freund, gutmüthiger aber unüberlegter Weise, mich verbürgt habe, und nun am Abend mir deutlich wird, welche schwere Verantwortlichkeit ich da auf mich genommen habe, und wie es leicht kommen könne, daß ich dadurch in großen Schaden gerathe, den die alte Weisheitsstimme ἐγγύα, πάρα δ'ἄτα! mir prophezeit; da tritt ebenfalls in meinem Innern der Ankläger auf und auch ihm gegenüber der Advokat, welcher meine übereilte Verbürgung durch den Drang der Umstände, der Verbindlichkeiten, durch die Unverfänglichkeit der Sache, ja durch Belo-

bung meiner Gutmüthigkeit zu beschönigen sucht, und zuletzt auch der Richter, der unerbittlich das Urtheil „Dummer Streich!“ fällt, unter welchem ich zusammensinke.

Und wie mit der von Kant beliebten Gerichtsform, so steht es auch mit dem größten Theil seiner übrigen Schilderung. Z. B. was er, gleich Anfangs des Paragraphs, vom Gewissen als diesem eigenthümlich sagt, gilt auch von jedem Skrupel ganz anderer Art: es kann ganz wörtlich verstanden werden vom heimlichen Bewußtseyn eines Rentenirs, daß seine Ausgaben die Zinsen weit übersteigen, das Kapital angegriffen werde und allmälig dahinschmelzen müsse: „es folgt ihm wie sein Schatten, wenn „er zu entfliehen gedenkt: er kann sich zwar durch Lüste und „Zerstreuungen betäuben, oder in Schlaf bringen, aber nicht ver„meiden, dann und wann zu sich selbst zu kommen, oder zu er„wachen, wo er alsbald die furchtbare Stimme desselben ver„nimmt“ u. s. w. — Nachdem er nun jene Gerichtsform als der Sache wesentlich geschildert und daher vom Anfang bis zum Ende beibehalten hat, benutzt er sie zu folgendem fein angelegten Sophisma. Er sagt: „daß aber der durch sein Gewissen An„geklagte mit dem Richter als Eine und die selbe Person „vorgestellt werde, ist eine ungereimte Vorstellungsart von einem „Gerichtshofe: denn da würde ja der Ankläger jederzeit verlie„ren“, welches er noch durch eine sehr geschrobene und unklare Anmerkung erläutert. Daraus nun folgert er, daß wir, um nicht in Widerspruch zu gerathen, uns den innern Richter (in jenem gerichtlichen Gewissensdrama) als von uns verschieden, als einen Andern denken müssen, und diesen als einen Herzenskündiger, einen Allwissenden, einen Allverpflichtenden, und, als exekutive Gewalt, einen Allmächtigen; so daß er jetzt, auf ganz ebener Bahn, seinen Leser vom Gewissen zur Deisidämonie, als einer ganz nothwendigen Konsequenz desselben führt, heimlich darauf vertrauend, daß dieser ihm dahin um so williger folgen wird, als die früheste Erziehung ihm solche Begriffe geläufig, ja, zur andern Natur gemacht hat. Daher denn Kant hier leichtes Spiel findet; welches er jedoch hätte verschmähen und darauf bedacht seyn sollen, Redlichkeit hier nicht nur zu predigen, sondern auch zu üben. — Ich leugne schlechthin den oben angeführten Satz, auf dem alle jene Folgerungen beruhen; ja, ich erkläre

ihn für einen Winkelzug. Es ist nicht wahr, daß der Ankläger jederzeit verlieren müsse, wenn der Angeklagte mit dem Richter eine Person ist; wenigstens nicht beim innern Gerichtshofe: hat denn in meinem obigen Beispiel von der Verbürgung der Ankläger verloren? — Oder mußte man dabei, um nicht in Widerspruch zu gerathen, auch hier eine solche Prosopopoia vornehmen und sich nothwendig einen Andern objektiv als Denjenigen denken, dessen Urtheilsspruch jenes Donnerwort „Dummer Streich" gewesen wäre? Etwan einen leibhaftigen Merkur? Oder eine Personifikation der von Homer (Il., 23, 313 seq.) empfohlenen Μῆτις, und demnach auch hier den Weg der Deisidämonie einschlagen, wiewohl der heidnischen?

Daß Kant bei seiner Darstellung sich verwahrt, seiner schon hier kurz, aber doch im Wesentlichen angedeuteten Moraltheologie keine objektive Geltung beizulegen, sondern sie nur als subjektiv nothwendige Form hinzustellen; dies spricht ihn nicht los von der Willkührlichkeit, mit der er sie, wenn auch nur als subjektiv nothwendig, konstruirt; da solches mittelst ganz ungegründeter Annahmen geschieht.

So viel ist also gewiß, daß die ganze juridisch-dramatische Form, in der Kant das Gewissen darstellt und sie, als Eins mit der Sache selbst, durchweg und bis ans Ende beibehält, um endlich Folgerungen daraus zu ziehen, dem Gewissen völlig unwesentlich und keineswegs eigenthümlich ist. Vielmehr ist sie eine viel allgemeinere Form, welche die Ueberlegung jeder praktischen Angelegenheit leicht annimmt, und die hauptsächlich entspringt aus dem dabei meistens eintretenden Konflikt entgegengesetzter Motive, deren Gewicht die reflektirende Vernunft successive prüft; wobei es gleichviel ist, ob diese Motive moralischer, oder egoistischer Art sind, und ob es eine Deliberation des noch zu Thuenden, oder eine Rumination des schon Vollzogenen betrifft. Entkleiden wir nun aber Kants Darstellung von dieser ihr nur beliebig gegebenen dramatisch-juridischen Form; so verschwindet auch der sie umgebende Nimbus, nebst dem imposanten Effekt derselben, und bloß dies bleibt übrig, daß, beim Nachdenken über unsere Handlungen, uns bisweilen eine Unzufriedenheit mit uns selbst, von besonderer Art, anwandelt, welche das Eigene hat, nicht den Erfolg, sondern die Handlung selbst zu betreffen und nicht,

wie jede andere, in der wir das Unkluge unſers Thuns bereuen, auf egoiſtiſchen Gründen zu beruhen; indem wir hier gerade damit unzufrieden ſind, daß wir zu egoiſtiſch gehandelt haben, zu ſehr unſer eigenes, zu wenig das Wohl Anderer berückſichtigt, oder wohl gar, ohne eigenen Vortheil, das Wehe Anderer, ſeiner ſelbſt wegen, uns zum Zwecke gemacht haben. Daß wir darüber mit uns ſelbſt unzufrieden ſeyn und uns betrüben können über Leiden, die wir nicht gelitten, ſondern verurſacht haben, dies iſt die nackte Thatſache, und dieſe wird Niemand leugnen. Den Zuſammenhang derſelben mit der allein probehaltigen Baſis der Ethik werden wir weiterhin unterſuchen. Kant aber hat, wie ein kluger Sachwalter, aus dem urſprünglichen Faktum, durch Ausſchmückung und Vergrößerung deſſelben, ſo viel als irgend möglich zu machen geſucht, um eine recht breite Baſis für ſeine Moral und Moraltheologie vorweg zu haben.

§. 10.

Kants Lehre vom intelligibeln und empiriſchen Charakter. — Theorie der Freiheit.

Nachdem ich, im Dienſte der Wahrheit, auf die Kantiſche Ethik Angriffe gethan habe, welche nicht, wie die bisherigen, nur die Oberfläche treffen, ſondern ſie in ihrem tiefſten Grunde unterwühlen, ſcheint mir die Gerechtigkeit zu fordern, daß ich nicht von ihr ſcheide, ohne Kants größtes und glänzendes Verdienſt um die Ethik in Erinnerung gebracht zu haben. Dieſes beſteht in der Lehre vom Zuſammenbeſtehen der Freiheit mit der Nothwendigkeit, welche er zuerſt in der Kritik der reinen Vernunft (S. 533—554 der erſten und S. 561—582 der fünften Auflage) vorträgt, jedoch eine noch deutlichere Darſtellung davon in der Kritik der praktiſchen Vernunft (vierte Auflage, S. 169—179; R., S. 224—231) giebt.

Hobbes zuerſt, dann Spinoza, dann Hume, auch Hollbach im Syst. d. la nat., und endlich am ausführlichſten und gründlichſten Prieſtley, hatten die vollkommene und ſtrenge Nothwendigkeit der Willensakte, bei eintretenden Motiven, ſo deutlich bewieſen und außer Zweifel geſtellt, daß ſie den vollkommen demonſtrirten Wahrheiten beizuzählen iſt: daher nur Unwiſſenheit

und Rohheit von einer Freiheit in den einzelnen Handlungen des Menschen, einem libero arbitrio indifferentiae, zu reden fortfahren konnte. Auch Kant nahm, in Folge der unwiderleglichen Gründe dieser Vorgänger, die vollkommene Nothwendigkeit der Willensakte als eine ausgemachte Sache, an welcher kein Zweifel mehr obwalten konnte; wie dies alle die Stellen beweisen, in welchen er allein vom theoretischen Gesichtspunkt aus von der Freiheit redet. Dabei bleibt es jedoch wahr, daß unsere Handlungen von einem Bewußtseyn der Eigenmächtigkeit und Ursprünglichkeit begleitet sind, vermöge dessen wir sie als unser Werk erkennen und Jeder, mit untrüglicher Gewißheit, sich als den wirklichen Thäter seiner Thaten und für dieselben moralisch verantwortlich fühlt. Da nun aber die Verantwortlichkeit eine Möglichkeit anders gehandelt zu haben, mithin Freiheit, auf irgend eine Weise, voraussetzt; so liegt im Bewußtseyn der Verantwortlichkeit mittelbar auch das der Freiheit. Zur Lösung dieses aus der Sache selbst hervorgehenden Widerspruches ward nun Kants tiefsinnige Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich, welche der innerste Kern seiner ganzen Philosophie und eben deren Hauptverdienst ist, der endlich gefundene Schlüssel.

Das Individuum, bei seinem unveränderlichen, angeborenen Charakter, in allen seinen Aeußerungen durch das Gesetz der Kausalität, die hier, als durch den Intellekt vermittelt, Motivation heißt, streng bestimmt, ist nur die Erscheinung. Das dieser zum Grunde liegende Ding an sich ist, als außer Raum und Zeit befindlich, frei von aller Succession und Vielheit der Akte, Eines und unveränderlich. Seine Beschaffenheit an sich ist der intelligible Charakter, welcher in allen Thaten des Individui gleichmäßig gegenwärtig und in ihnen allen, wie das Petschaft in tausend Siegeln, ausgeprägt, den in der Zeit und Succession der Akte sich darstellenden, empirischen Charakter dieser Erscheinung bestimmt, die daher in allen ihren Aeußerungen, welche von den Motiven hervorgerufen werden, die Konstanz eines Naturgesetzes zeigen muß; weshalb alle ihre Akte streng nothwendig erfolgen. Hiedurch war nun auch jene Unveränderlichkeit, jene unbiegsame Starrheit des empirischen Charakters jedes Menschen, welche denkende Köpfe von jeher wahrgenommen hatten (während die übrigen meinten, durch vernünftige Vorstel-

lungen und moraliſche Vermahnungen ſei der Charakter eines Menſchen umzugeſtalten), auf einen rationellen Grund zurückgeführt, mithin auch für die Philoſophie feſtgeſtellt und dieſe dadurch mit der Erfahrung in Einklang gebracht; ſo daß ſie nicht länger beſchämt wurde von der Volksweisheit, welche jene Wahrheit längſt ausgeſprochen hatte in dem Spaniſchen Sprichwort: Lo que entra con el capillo, sale con la mortaja (Das was mit der Kindermütze hineinkommt, geht mit dem Leichentuche wieder heraus), oder: Lo que en la leche se mama, en la mortaja se derrama (Was mit der Milch eingeſogen wird, wird ins Leichentuch wieder ausgegoſſen).

Dieſe Lehre Kants vom Zuſammenbeſtehen der Freiheit mit der Nothwendigkeit halte ich für die größte aller Leiſtungen des menſchlichen Tiefſinns. Sie, nebſt der transſcendentalen Aeſthetik, ſind die zwei großen Diamanten in der Krone des Kantiſchen Ruhmes, der nie verhallen wird. — Bekanntlich hat Schelling, in ſeiner Abhandlung über die Freiheit, eine durch ihr lebhaftes Kolorit und anſchauliche Darſtellung für Viele faßlichere Paraphraſe jener Lehre Kants gegeben, welche ich loben würde, wenn Schelling die Redlichkeit gehabt hätte, dabei zu ſagen, daß er hier Kants Weisheit, nicht ſeine eigene, vorträgt, wofür ein Theil des philoſophiſchen Publikums ſie noch heute hält.

Nun kann man aber dieſe Kantiſche Lehre und das Weſen der Freiheit überhaupt auch dadurch ſich faßlicher machen, daß man ſie mit einer allgemeinen Wahrheit in Verbindung ſetzt, als deren bündigſten Ausdruck ich einen von den Scholaſtikern öfter ausgeſprochenen Satz anſehe: operari sequitur esse; d. h. jedes Ding in der Welt wirkt nach dem wie es iſt, nach ſeiner Beſchaffenheit, in welcher daher alle ſeine Aeußerungen ſchon potentiâ enthalten ſind, actu aber eintreten, wann äußere Urſachen ſie hervorrufen; wodurch denn eben jene Beſchaffenheit ſelbſt ſich kund giebt. Dieſe iſt der empiriſche Charakter, hingegen deſſen innerer, der Erfahrung nicht zugängliche, letzte Grund iſt der intelligible Charakter, d. h. das Weſen an ſich dieſes Dinges. Der Menſch macht hierin keine Ausnahme von der übrigen Natur: auch er hat ſeinen unveränderlichen Charakter, der jedoch ganz individuell und bei Jedem ein anderer iſt. Dieſer iſt eben empiriſch für unſere Auffaſſung, aber eben deshalb nur

Erſcheinung: was er hingegen ſeinem Weſen an ſich ſelbſt nach ſeyn mag, heißt der intelligible Charakter. Seine ſämmtlichen Handlungen, ihrer äußern Beſchaffenheit nach durch die Motive beſtimmt, können nie anders als dieſem unveränderlichen individuellen Charakter gemäß ausfallen: wie Einer iſt, ſo muß er handeln. Daher iſt dem gegebenen Individuo, in jedem gegebenen einzelnen Fall, ſchlechterdings nur eine Handlung möglich: operari sequitur esse. Die Freiheit gehört nicht dem empiriſchen, ſondern allein dem intelligibeln Charakter an. Das operari eines gegebenen Menſchen iſt von Außen durch die Motive, von Innen durch ſeinen Charakter nothwendig beſtimmt: daher Alles, was er thut, nothwendig eintritt. Aber in ſeinem Esse, da liegt die Freiheit. Er hätte ein anderer ſeyn können: und in dem, was er iſt, liegt Schuld und Verdienſt. Denn Alles, was er thut, ergiebt ſich daraus von ſelbſt, als ein bloßes Korollarium. — Durch Kants Theorie werden wir eigentlich von dem Grundirrthum zurückgebracht, der die Nothwendigkeit ins Esse und die Freiheit ins Operari verlegte, und werden zu der Erkenntniß geführt, daß es ſich gerade umgekehrt verhält. Deshalb betrifft die moraliſche Verantwortlichkeit des Menſchen zwar zunächſt und oſtenſibel Das, was er thut, im Grunde aber Das, was er iſt; da, dieſes vorausgeſetzt, ſein Thun, beim Eintritt der Motive, nie anders ausfallen konnte, als es ausgefallen iſt. Aber ſo ſtrenge auch die Nothwendigkeit iſt, mit welcher, bei gegebenem Charakter, die Thaten von den Motiven hervorgerufen werden; ſo wird es dennoch Keinem, ſelbſt dem nicht, der hievon überzeugt iſt, je einfallen, ſich dadurch diskulpiren und die Schuld auf die Motive wälzen zu wollen: denn er erkennt deutlich, daß hier, der Sache und den Anläſſen nach, alſo objective, eine ganz andere, ſogar eine entgegengeſetzte Handlung ſehr wohl möglich war, ja, eingetreten ſeyn würde, wenn nur Er ein Anderer geweſen wäre. Daß aber er, wie es ſich aus der Handlung ergiebt, ein Solcher und kein Anderer iſt, — das iſt es, wofür er ſich verantwortlich fühlt: hier, im Esse liegt die Stelle, welche der Stachel des Gewiſſens trifft. Denn das Gewiſſen iſt eben nur die aus der eigenen Handlungsweiſe entſtehende und immer intimer werdende Bekanntſchaft mit dem eigenen Selbſt. Daher wird vom Gewiſſen, zwar auf Anlaß des

Operari, doch eigentlich das Esse angeſchuldigt. Da wir uns der Freiheit nur mittelſt der Verantwortlichkeit bewußt ſind; ſo muß, wo dieſe liegt, auch jene liegen: alſo im Esse. Das Operari fällt der Nothwendigkeit anheim. Aber, wie die Andern, ſo lernen wir auch uns ſelbſt nur empiriſch kennen und haben von unſerm Charakter keine Kenntniß a priori. Vielmehr hegen wir von dieſem urſprünglich eine ſehr hohe Meinung, indem das quisque praesumitur bonus, donec probetur contrarium, auch vor dem innern foro gilt.

Anmerkung.

Wer das Weſentliche eines Gedankens auch in ganz verſchiedenen Einkleidungen deſſelben wiederzuerkennen fähig iſt, wird mit mir einſehen, daß jene Kantiſche Lehre vom intelligibeln und empiriſchen Charakter eine zur abſtrakten Deutlichkeit erhobene Einſicht iſt, die ſchon Plato gehabt hat, welcher jedoch, weil er die Idealität der Zeit nicht erkannt hatte, ſie nur in zeitlicher Form, mithin bloß mythiſch und in Verbindung mit der Metempſychoſe darlegen konnte. Dieſe Erkenntniß der Identität beider Lehren wird nun aber ſehr verdeutlicht durch die Erläuterung und Ausführung des Platoniſchen Mythos, welche Porphyrius mit ſo großer Klarheit und Beſtimmtheit gegeben hat, daß die Uebereinſtimmung mit der abſtrakten Kantiſchen Lehre bei ihm unverkennbar hervortritt. Aus einer nicht mehr vorhandenen Schrift von ihm hat uns dieſe Erörterung, in welcher er den hier in Rede ſtehenden, von Plato, in der zweiten Hälfte des zehnten Buches der Republik gegebenen Mythos, genau und ſpeciell kommentirt, Stobäos in extenso aufbehalten, im zweiten Buch ſeiner Eklogen, Kap. 8, §§. 37—40, welcher Abſchnitt höchſt leſenswerth iſt. Zur Probe bringe ich daraus den kurzen §. 39 hier bei, damit der theilnehmende Leſer angereizt werde, den Stobäus ſelbſt zur Hand zu nehmen. Er wird alsdann erkennen, daß jener Platoniſche Mythos angeſehen werden kann als eine Allegorie der großen und tiefen Erkenntniß, welche Kant, in ihrer abſtrakten Reinheit, als Lehre vom intelligibeln und empiriſchen Charakter aufgeſtellt hat, und daß folglich dieſe im Weſentlichen ſchon vor Jahrtauſenden von Plato erlangt war, ja, noch viel höher hinaufreicht, da Porphyrius der Meinung iſt, daß Plato

ſie von den Aegyptern überkommen habe. Nun aber liegt ſie ſchon in der Metempſychoſenlehre des Brahmanismus, von welchem, höchſt wahrſcheinlich, die Weisheit der Aegyptiſchen Prieſter abſtammt. — Der beſagte §. 39 lautet:

Τὸ γὰρ ὅλον βούλημα τοιουτ' ἔοικεν εἶναι τὸ τοῦ Πλάτωνος· ἔχειν μὲν τὸ αὐτεξούσιον τὰς ψυχὰς, πρὶν εἰς σώματα καὶ βίους διαφέρους ἐμπεσεῖν, εἰς τὸ ἢ τοῦτον τὸν βίον ἕλεσθαι, ἢ ἄλλον, ὅν, μετὰ ποίας ζωῆς καὶ σώματος οἰκείου τῇ ζωῇ, ἐκτέλεσειν μέλλει· (καὶ γὰρ λέοντος βίον ἐπ' αὐτῇ εἶναι ἕλεσθαι, καὶ ἀνδρὸς). Κᾀκεῖνο μέντοι τὸ αὐτεξούσιον, ἅμα τῇ πρός τινα τῶν τοιούτων βίων πτώσει, ἐμπεπόδισται. Κατελθοῦσαι γάρ εἰς τὰ σώματα, καὶ ἀντὶ ψυχῶν ἀπολυτῶν γεγονυῖαι ψυχαὶ ζώων, τὸ αὐτεξούσιον φέρουσι οἰκεῖον τῇ τοῦ ζώου κατασκευῇ, καὶ ἐφ' ὧν μὲν εἶναι πολύνουν καὶ πολύκινητὸν, ὡς ἐπ' ἀνθρώπου, ἐφ' ὧν δὲ ὀλιγοκινητὸν καὶ μονοτρόπον, ὡς ἐπὶ τῶν ἄλλων σχεδὸν πάντων ζώων. Ἤρθησθαι δε τὸ αὐτεξούσιον τοῦτο ἀπὸ τῆς κατασκευῆς, κινούμενον μὲν ἐξ αὐτοῦ, φερόμενον δὲ κατὰ τὰς ἐκ τῆς κατασκευῆς γιγνομενας προθυμίας. (Omnino enim Platonis sententia haec videtur esse: habere quidem animas, priusquam in corpora vitaeque certa genera incidant, vel ejus vel alterius vitae eligendae potestatem, quam in corpore, vitae conveniente, degant [nam et leonis vitam et hominis ipsis licere eligere]; simul vero, cum vita aliqua adepta, libertatem illam tolli. Cum vero in corpora descenderint, et ex liberis animabus factae sint animalium animae, libertatem, animalis organismo convenientem, nanciscuntur; esse autem eam alibi valde intelligentem et mobilem, ut in homine; alibi vero simplicem et parum mobilem, ut fere in omnibus ceteris animalibus. Pendere autem hanc libertatem sic ab animalis organismo, ut per se quidem moveatur, juxta illius autem appetitiones feratur.)

§. 11.

Die Fichte'ſche Ethik als Vergrößerungsſpiegel der Fehler der Kantiſchen.

Wie in der Anatomie und Zoologie dem Schüler manche Dinge nicht ſo augenfällig an Präparaten und Naturprodukten

werden, wie an Kupferstichen, welche dieselben mit einiger Uebertreibung darstellen; so kann ich Dem, welchem, nach der in den obigen Paragraphen gegebenen Kritik, die Richtigkeit der Kantischen Grundlage der Ethik noch nicht vollkommen eingeleuchtet hätte, als ein Mittel zur Verdeutlichung dieser Erkenntniß Fichte's „System der Sittenlehre" empfehlen.

Wie nämlich im alten deutschen Puppenspiel dem Kaiser, oder sonstigen Helden, alle Mal der Hanswurst beigegeben war, welcher Alles, was der Held gesagt oder gethan hatte, nachher in seiner Manier und mit Uebertreibung wiederholte; so steht hinter dem großen Kant der Urheber der Wissenschaftslehre, richtiger Wissenschaftsleere. Wie dieser Mann seinen, dem Deutschen philosophischen Publico gegenüber ganz passenden und zu billigenden Plan, mittelst einer philosophischen Mystifikation Aufsehn zu erregen, um in Folge desselben seine und der Seinigen Wohlfahrt zu begründen, vorzüglich dadurch ausführte, daß er Kanten in allen Stücken überbot, als dessen lebendiger Superlativ auftrat und durch Vergrößerung der hervorstechenden Theile ganz eigentlich eine Karikatur der Kantischen Philosophie zu Stande brachte; so hat er dieses auch in der Ethik geleistet. In seinem „System der Sittenlehre" finden wir den kategorischen Imperativ herangewachsen zu einem despotischen Imperativ: das absolute Soll, die gesetzgebende Vernunft und das Pflichtgebot haben sich entwickelt zu einem moralischen Fatum, einer unergründlichen Nothwendigkeit, daß das Menschengeschlecht gewissen Maximen streng gemäß handle (S. 308—309), als woran, nach den moralischen Anstalten zu urtheilen, sehr viel gelegen seyn muß, obwohl man nirgends eigentlich erfährt was, sondern nur so viel sieht, daß wie den Bienen ein Trieb einwohnt, gemeinschaftlich Zellen und einen Stock zu bauen, so in den Menschen angeblich ein Trieb liegen soll, gemeinschaftlich eine große, streng moralische Weltkomödie aufzuführen, zu welcher wir die bloßen Drahtpuppen wären und nichts weiter; wiewohl mit dem bedeutenden Unterschiede, daß der Bienenstock denn doch wirklich zu Stande kommt, hingegen statt der moralischen Weltkomödie in der That eine höchst unmoralische aufgeführt wird. So sehen wir denn hier die imperative Form der Kantischen Ethik, das Sittengesetz und absolute Soll, weiter geführt, bis ein System

des moralischen Fatalismus daraus geworden, dessen Ausführung bisweilen in das Komische übergeht.*)

Wenn in Kants Ethik ein gewisser moralischer Pedantismus zu spüren ist; so giebt, bei Fichte, die lächerlichste moralische Pedanterei reichen Stoff zur Satire. Man lese z. B., S. 407—409, die Entscheidung des bekannten kasuistischen Exempels, wo von zwei Menschenleben eines verloren werden muß. Ebenso finden wir alle Fehler Kants in den Superlativ gesteigert: z. B. S. 199: „Den Trieben der Sympathie, des Mitleids, der Menschen„liebe zufolge zu handeln ist schlechthin nicht moralisch, sondern „insofern gegen die Moral."! — S. 402: „Die Triebfeder „der Dienstfertigkeit muß nie eine unbesonnene Gutherzigkeit seyn, „sondern der deutlich gedachte Zweck, die Kausalität der Ver„nunft so viel als möglich zu befördern." — Zwischen jenen

*) Zum Beleg des Gesagten will ich hier nur einigen wenigen Stellen Raum gestatten. S. 196: „Der sittliche Trieb ist absolut, er fordert „schlechthin, ohne allen Zweck außer ihm selbst." — S. 232: „Nun soll, „zufolge des Sittengesetzes, das empirische Zeitwesen ein genauer Abdruck „des ursprünglichen Ich werden." — S. 308: „Der ganze Mensch ist Vehi„kul des Sittengesetzes." — S. 342: „Ich bin nur Instrument, bloßes „Werkzeug des Sittengesetzes, schlechthin nicht Zweck." — S. 343: „Jeder „ist Zweck als Mittel, die Vernunft zu realisiren: dies ist der letzte Endzweck „seines Daseyns: dazu allein ist er da, und wenn dies nicht geschehen sollte, „so braucht er überhaupt nicht zu seyn." — S. 347: „Ich bin Werkzeug „des Sittengesetzes in der Sinnenwelt!" — S. 360: „Es ist Verordnung „des Sittengesetzes, den Leib zu ernähren, die Gesundheit desselben zu be„fördern: es versteht sich, daß dies in keinem Sinne und zu keinem andern „Zweck geschehen darf, als um ein tüchtiges Werkzeug zur Beförderung „des Vernunftzwecks zu seyn." — (Vergl. S. 371) S. 376: „Jeder „menschliche Leib ist Werkzeug zur Beförderung des Vernunftzwecks: daher „muß die höchstmögliche Tauglichkeit jedes Werkzeugs dazu mir Zweck seyn: „ich muß sonach Sorgfalt für Jeden tragen." — Dies ist seine Ableitung der Menschenliebe! — S. 377: „Ich kann und darf für mich selbst nur „sorgen, lediglich weil und in wiefern ich ein Werkzeug des Sitten„gesetzes bin." — S. 388: „Einen Verfolgten mit Gefahr des eigenen „Lebens zu vertheidigen, ist absolute Schuldigkeit: — sobald Menschenleben „in Gefahr ist, habt ihr nicht mehr das Recht, auf die Sicherheit eures „eigenen zu denken." — S. 420: „Es giebt gar keine Ansicht meines „Nebenmenschen auf dem Gebiete des Sittengesetzes, als die, daß er sei ein „Werkzeug der Vernunft."

Pedantereien guckt nun aber Fichte's eigentliche philosophische Rohheit, — wie sie zu erwarten ist bei einem Mann, dem das Lehren nie Zeit zum Lernen gelassen hat, — augenfällig hervor, indem er das liberum arbitrium indifferentiae ernstlich aufstellt und mit den gemeinsten Gründen befestigt (S. 160, 173, 205, 208, 237, 259, 261). — Wer noch nicht vollkommen überzeugt ist, daß das Motiv, obgleich durch das Medium der Erkenntniß einwirkend, eine Ursache ist, wie jede andere, folglich die selbe Nothwendigkeit des Erfolgs, wie jede andere, mit sich führt, daher alle menschlichen Handlungen streng nothwendig erfolgen, — der ist noch philosophisch roh und nicht in den Elementen der philosophischen Erkenntniß unterrichtet. Die Einsicht in die strenge Nothwendigkeit der menschlichen Handlungen ist die Gränzlinie, welche die philosophischen Köpfe von den andern scheidet: und an dieser angelangt zeigte Fichte deutlich, daß er zu den andern gehörte. Daß er dann wieder, Kants Spur nachgehend (S. 303), Dinge sagt, die mit obigen Stellen in geradem Widerspruch stehen, beweist, wie so viele andere Widersprüche in seinen Schriften, nur, daß er, als Einer, dem es mit Erforschung der Wahrheit nie Ernst war, gar keine feste Grundüberzeugung hatte; wie sie denn zu seinen Zwecken auch ganz und gar nicht nöthig war. Nichts ist lächerlicher, als daß man diesem Mann die strengste Konsequenz nachgerühmt hat, indem man seinen pedantischen, triviale Dinge breit demonstrirenden Ton richtig dafür annahm.

Die vollkommenste Entwickelung jenes Systems des moralischen Fatalismus Fichte's findet man in seiner letzten Schrift: „Die Wissenschaftlehre in ihrem allgemeinen Umrisse dargestellt", Berlin 1810, — welche den Vorzug hat, nur 46 S. 12° stark zu seyn und doch seine ganze Philosophie in nuce zu enthalten, weshalb sie allen Denen zu empfehlen ist, welche ihre Zeit für zu kostbar halten, als daß sie mit den in Christian-Wolffischer Breite und Langweiligkeit abgefaßten und eigentlich auf Täuschung, nicht auf Belehrung des Lesers abgesehenen größeren Produktionen dieses Mannes vergeudet werden dürfte. In dieser kleinen Schrift also heißt es S. 32: „Die Anschauung „einer Sinnenwelt war nur dazu da, daß an dieser Welt

„das Ich als absolut sollendes sich sichtbar würde." — S. 33 kommt gar „das Soll der Sichtbarkeit des Soll", und S. 36 „ein Soll des Ersehens, daß ich soll". — Dahin also hat, als exemplar vitiis imitabile, die imperative Form der Ethik Kants, mit ihrem unerwiesenen Soll, das sie als ein gar bequemes που στω sich erbat, gleich nach Kanten geführt.

Uebrigens stößt alles hier Gesagte Fichte's Verdienst nicht um, welches darin besteht, die Philosophie Kants, dieses späte Meisterstück des menschlichen Tiefsinns, bei der Nation, unter der es auftrat, verdunkelt, ja, verdrängt zu haben, durch windbeutelnde Superlative, durch Extravaganzen und den unter der Larve des Tiefsinns auftretenden Unsinn seiner „Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre", und hiedurch der Welt unwiderleglich gezeigt zu haben, welches die Kompetenz des Deutschen philosophischen Publikums sei; da er es die Rolle eines Kindes spielen ließ, dem man ein kostbares Kleinod aus den Händen lockt, indem man ihm ein Nürnberger Spielzeug dafür hinhält. Sein dadurch erlangter Ruhm lebt, auf Kredit, noch heute fort, und noch heute wird Fichte stets neben Kant genannt, als noch so Einer (Ἡρακλῆς καὶ πίθηκος! — i. e. Hercules et simia!), ja, oft über ihn gestellt.*) Daher hat auch sein Beispiel jene von gleichem Geiste beseelten und mit gleichem Erfolge gekrönten Nachfolger in der Kunst philosophischer Mystifikation des Deutschen Publikums hervorgerufen, die Jeder kennt und von denen ausführlich zu reden, hier nicht der Ort ist; obwohl ihre respektiven Meinungen noch immer von den Philosophieprofessoren lang und breit dargelegt und ernsthaft diskutirt werden; als ob man es wirklich mit Philosophen zu thun hätte. Fichten also ist es

*) Ich belege dieses durch eine Stelle aus der allerneuesten philosophischen Litteratur. Herr Feuerbach, ein Hegelianer (c'est tout dire) läßt sich in seinem Buche „P. Bayle. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie", 1838, S. 80, also vernehmen: „Noch erhabener als Kants sind „aber Fichte's Ideen, die er in seiner Sittenlehre und zerstreut in seinen „übrigen Schriften aussprach. Das Christenthum hat an Erhabenheit nichts, „was es den Ideen Fichte's an die Seite stellen könnte."

zu verdanken, daß lukulente Akten da sind, um einst revidirt zu werden vor dem Richterstuhle der Nachwelt, diesem Kassationshofe der Urtheile der Mitwelt, welcher, zu fast allen Zeiten, für das ächte Verdienst Das hat seyn müssen, was das Jüngste Gericht für die Heiligen ist.

III.

Begründung der Ethik.

§. 12.

Anforderungen.

Also auch Kants Begründung der Ethik, seit sechzig Jahren für ein festes Fundament derselben gehalten, versinkt vor unsern Augen in den tiefen, vielleicht unausfüllbaren Abgrund der philosophischen Irrthümer, indem sie sich als eine unstatthafte Annahme und als eine bloße Verkleidung der theologischen Moral erweist. — Daß die früheren Versuche, die Ethik zu begründen, noch weniger genügen können, darf ich, wie gesagt, als bekannt voraussetzen. Es sind meistens unerwiesene, aus der Luft gegriffene Behauptungen, und zugleich, wie eben auch Kants Begründung selbst, künstliche Subtilitäten, welche die feinsten Unterscheidungen verlangen und auf den abstraktesten Begriffen beruhen, schwierige Kombinationen, heuristische Regeln, Sätze, die auf einer Nadelspitze balanciren, und stelzbeinige Maximen, von deren Höhe herab man das wirkliche Leben und sein Gewühl nicht mehr sehen kann. Daher sind sie allerdings trefflich geeignet, in den Hörsälen widerzuhallen und eine Uebung des Scharfsinnes abzugeben: aber dergleichen kann es nicht seyn, was den in jedem Menschen dennoch wirklich vorhandenen Aufruf zum Rechtthun und Wohlthun hervorbringt, noch kann es den starken Antrieben zur Ungerechtigkeit und Härte das Gleichgewicht halten, noch auch den

Vorwürfen des Gewiſſens zum Grunde liegen; welche auf die Verletzung ſolcher ſpitzfindigen Maximen zurückführen zu wollen, nur dienen kann, dieſe lächerlich zu machen. Künſtliche Begriffs-Kombinationen jener Art können alſo, wenn wir die Sache ernſtlich nehmen, nimmermehr den wahren Antrieb zur Gerechtigkeit und Menſchenliebe enthalten. Dieſer muß vielmehr etwas ſeyn, das wenig Nachdenken, noch weniger Abſtraktion und Kombination erfordert, das, von der Verſtandesbildung unabhängig, Jeden, auch den roheſten Menſchen, anſpreche, bloß auf anſchaulicher Auffaſſung beruhe und unmittelbar aus der Realität der Dinge ſich aufdringe. Solange die Ethik nicht ein Fundament dieſer Art aufzuweiſen hat, mag ſie in den Hörſälen disputiren und paradiren: das wirkliche Leben wird ihr Hohn ſprechen. Ich muß daher den Ethikern den paradoxen Rath ertheilen, ſich erſt ein wenig im Menſchenleben umzuſehen.

§. 13.

Skeptiſche Anſicht.

Oder aber gienge vielleicht aus dem Rückblicke auf die ſeit mehr als zwei Tauſend Jahren vergeblich gemachten Verſuche, eine ſichere Grundlage für die Moral zu finden, hervor, daß es gar keine natürliche, von menſchlicher Satzung unabhängige Moral gebe, ſondern dieſe durch und durch ein Artefakt ſei, ein Mittel, erfunden zur beſſern Bändigung des eigenſüchtigen und boshaften Menſchengeſchlechts, und daß ſie demnach, ohne die Stütze der poſitiven Religionen, dahin fallen würde, weil ſie keine innere Beglaubigung und keine natürliche Grundlage hätte? Juſtiz und Polizei können nicht überall ausreichen: es giebt Vergehungen, deren Entdeckung zu ſchwer, ja einige, deren Beſtrafung mißlich iſt; wo uns alſo der öffentliche Schutz verläßt. Zudem kann das bürgerliche Geſetz höchſtens Gerechtigkeit, nicht aber Menſchenliebe und Wohlthun erzwingen, ſchon weil hiebei Jeder der paſſive, Keiner aber der aktive Theil würde ſeyn wollen. Dies hat die Hypotheſe veranlaßt, daß die Moral allein auf der Religion beruhe und beide zum Zweck hätten, das Komplement zur nothwendigen Unzulänglichkeit der Staatseinrichtung und Geſetzgebung zu ſeyn. Eine natürliche, d. h. bloß auf die Natur der Dinge,

oder des Menſchen gegründete Moral könne es demnach nicht geben: woraus ſich erkläre, daß die Philoſophen umſonſt beſtrebt ſind, ihr Fundament zu ſuchen. Dieſe Meinung iſt nicht ohne Scheinbarkeit: ſchon die Pyrrhoniker ſtellten ſie auf: οὔτε ἀγαθόν τί ἐστι φύσει, οὔτε κακόν,

ἀλλὰ πρὸς ἀνθρώπων ταῦτα νόῳ κέκριται,

κατὰ τὸν Τίμωνα (neque est aliquod bonum naturâ, neque malum, „sed haec ex arbitrio hominum dijudicantur“, — secundum Timonem). Sext. Emp. adv. Math., XI, 140, und auch in neuerer Zeit haben ausgezeichnete Denker ſich zu ihr bekannt. Sie verdient daher eine ſorgfältige Prüfung, wenn es gleich bequemer wäre, ſie durch einen inquiſitoriellen Seitenblick auf das Gewiſſen Derer, in denen ein ſolcher Gedanke aufſteigen konnte, zu beſeitigen.

Man würde ſich in einem großen und ſehr jugendlichen Irrthum befinden, wenn man glaubte, daß alle gerechte und legale Handlungen der Menſchen moraliſchen Urſprungs wären. Vielmehr iſt zwiſchen der Gerechtigkeit, welche die Menſchen ausüben, und der ächten Redlichkeit des Herzens meiſtens ein analoges Verhältniß, wie zwiſchen den Aeußerungen der Höflichkeit und der ächten Liebe des Nächſten, welche nicht, wie jene, zum Schein, ſondern wirklich den Egoismus überwindet. Die überall zur Schau getragene Rechtlichkeit der Geſinnung, welche über jeden Zweifel erhaben ſeyn will, nebſt der hohen Indignation, welche durch die leiſeſte Andeutung eines Verdachts in dieſer Hinſicht rege wird und bereit iſt, in den feurigſten Zorn überzugehen, — dies Alles wird nur der Unerfahrene und Einfältige ſofort für baare Münze und Wirkung eines zarten moraliſchen Gefühls oder Gewiſſens nehmen. In Wahrheit beruht die allgemeine, im menſchlichen Verkehr ausgeübte und als felſenfeſte Maxime behauptete Rechtlichkeit hauptſächlich auf zwei äußeren Nothwendigkeiten: erſtlich auf der geſetzlichen Ordnung, mittelſt welcher die öffentliche Gewalt die Rechte eines Jeden ſchützt, und zweitens auf der erkannten Nothwendigkeit des guten Namens, oder der bürgerlichen Ehre, zum Fortkommen in der Welt, mittelſt welcher die Schritte eines Jeden unter der Aufſicht der öffentlichen Meinung ſtehen, welche, unerbittlich ſtrenge, auch einen einzigen Fehltritt in dieſem Stücke nie verzeiht, ſondern ihn, als einen

unauslöschlichen Makel, dem Schuldigen bis an den Tod nachträgt. Hierin ist sie wirklich weise: denn sie geht von dem Grundsatze operari sequitur esse und demnach von der Ueberzeugung aus, daß der Charakter unveränderlich sei und daher, was Einer ein Mal gethan hat, er unter ganz gleichen Umständen, unausbleiblich wieder thun werde. Diese zwei Wächter also sind es, welche die öffentliche Rechtlichkeit bewachen und ohne welche wir, unverhohlen gesagt, übel daran wären, vorzüglich in Hinsicht auf den Besitz, diesen Hauptpunkt im menschlichen Leben, um welchen hauptsächlich dessen Thun und Treiben sich dreht. Denn die rein ethischen Motive zur Ehrlichkeit, angenommen daß sie vorhanden sind, können meistentheils nur nach einem weiten Umwege ihre Anwendung auf den bürgerlichen Besitz finden. Sie können nämlich sich zunächst und unmittelbar allein auf das natürliche Recht beziehen; auf das positive aber erst mittelbar, sofern nämlich jenes ihm zum Grunde liegt. Das natürliche Recht aber haftet an keinem andern Eigenthum, als an dem durch eigene Mühe erworbenen, durch dessen Angriff die darauf verwendeten Kräfte des Besitzers mit angegriffen, ihm also geraubt werden. — Die Präoccupationstheorie verwerfe ich unbedingt, kann jedoch nicht hier auf ihre Widerlegung eingehen.*) — Nun soll freilich jeder auf positives Recht gegründete Besitz, wenn auch durch noch so viele Mittelglieder, zuletzt und in erster Quelle auf dem natürlichen Eigenthumsrechte beruhen. Aber wie weit liegt nicht, in den meisten Fällen, unser bürgerlicher Besitz von jener Urquelle des natürlichen Eigenthumsrechtes ab! Meistens hat er mit diesem einen sehr schwer oder gar nicht nachweisbaren Zusammenhang: unser Eigenthum ist geerbt, erheirathet, in der Lotterie gewonnen, oder wenn auch das nicht, doch nicht durch eigentliche Arbeit im Schweiße des Angesichts, sondern durch kluge Gedanken und Einfälle erworben, z. B. im Spekulationshandel, ja, mitunter auch durch dumme Einfälle, welche, mittelst des Zufalls, der Deus Eventus gekrönt und verherrlicht hat. In den wenigsten Fällen ist es eigentlich die Frucht wirklicher Mühe und Arbeit, und selbst dann ist diese oft nur eine geistige, wie die

*) Siehe „Die Welt als Wille und Vorstellung", Bd. 1, §. 62, S. 396 ff., und Bd. 2, Kap. 47, S. 681.

der Advokaten, Aerzte, Beamten, Lehrer, welche, nach dem Blicke des rohen Menſchen, wenig Anſtrengung zu koſten ſcheint. Es bedarf ſchon bedeutender Bildung, um bei allem ſolchen Beſitz das ethiſche Recht zu erkennen und es demnach aus rein moraliſchem Antriebe zu achten. — Demzufolge betrachten Viele, im Stillen, das Eigenthum der Andern als allein nach poſitivem Rechte beſeſſen. Finden ſie daher Mittel, es ihnen mittelſt Benutzung, ja auch nur Umgehung der Geſetze zu entreißen; ſo tragen ſie kein Bedenken: denn ihnen ſcheint, daß Jene es auf demſelben Wege verlören, auf welchem ſie es früher erlangt hatten, und ſie ſehen daher ihre eigenen Anſprüche als eben ſo gut begründet an, wie die des frühern Beſitzers. Von ihrem Geſichtspunkt aus, iſt in der bürgerlichen Geſellſchaft an die Stelle des Rechtes des Stärkern das des Klügern getreten. — Inzwiſchen iſt der Reiche oft wirklich von einer unverbrüchlichen Rechtlichkeit, weil er von ganzem Herzen einer Regel zugethan iſt und eine Maxime aufrecht erhält, auf deren Befolgung ſein ganzer Beſitz, mit dem Vielen, was er dadurch vor Andern voraus hat, beruht; daher er zu dem Grundſatze suum cuique ſich in vollem Ernſt bekennt und nicht davon abweicht. Es giebt in der That eine ſolche objektive Anhänglichkeit an Treue und Glauben, mit dem Entſchluß, ſie heilig zu halten, die bloß darauf beruht, daß Treue und Glauben die Grundlage alles freien Verkehrs unter Menſchen, der guten Ordnung und des ſichern Beſitzes ſind, daher ſie uns ſelbſt gar oft zu Gute kommen und in dieſer Hinſicht ſogar mit Opfern aufrecht gehalten werden müſſen; wie man ja an einen guten Acker auch etwas wendet. Doch wird man die ſo begründete Redlichkeit, in der Regel, nur bei wohlhabenden, oder wenigſtens einem einträglichen Erwerb obliegenden Leuten finden, am allermeiſten bei Kaufleuten, als welche die deutlichſte Ueberzeugung haben, daß Handel und Wandel am gegenſeitigen Vertrauen und Kredit ihre unentbehrliche Stütze haben; weshalb auch die kaufmänniſche Ehre eine ganz ſpezielle iſt. — Hingegen der Arme, der bei der Sache zu kurz gekommen iſt und, vermöge der Ungleichheit des Beſitzes, ſich zu Mangel und ſchwerer Arbeit verdammt ſieht, während Andere, vor ſeinen Augen, im Ueberfluß und Müſſiggange leben, der wird ſchwerlich erkennen, daß dieſer Ungleichheit eine entſprechende

der Verdienste und des redlichen Erwerbes zum Grunde liege. Wenn er aber dies *nicht* erkennt, woher soll er dann den rein ethischen Antrieb zur Ehrlichkeit nehmen, der ihn abhält, seine Hand nach dem fremden Ueberflusse auszustrecken? Meistens ist es die gesetzliche Ordnung, die ihn zurückhält. Aber wenn ein Mal die seltene Gelegenheit kommt, wo er, vor der Wirkung des Gesetzes gesichert, durch eine einzige That die drückende Last des Mangels, welche der Anblick des fremden Ueberflusses noch fühlbarer macht, von sich wälzen und auch *sich* in den Besitz der so oft beneideten Genüsse setzen könnte, was wird da seine Hand zurückhalten? Religiöse Dogmen? Selten ist der Glaube so fest. Ein rein moralisches Motiv zur Gerechtigkeit? Vielleicht in einzelnen Fällen: aber in den allermeisten wird es dann nur die auch dem geringen Manne sehr angelegene Sorge für seinen guten Namen, seine bürgerliche Ehre seyn, die augenscheinliche Gefahr, durch eine solche That auf immer ausgestoßen zu werden aus der großen Freimaurerloge der ehrlichen Leute, welche das Gesetz der Rechtlichkeit befolgen und danach auf der ganzen Erde das Eigenthum unter sich vertheilt haben und verwalten, die Gefahr, in Folge einer einzigen unehrlichen Handlung, Zeit Lebens ein Paria der bürgerlichen Gesellschaft zu seyn, Einer, dem Keiner mehr traut, dessen Gemeinschaft Jeder flieht und dem dadurch alles Fortkommen abgeschnitten ist, d. h. mit Einem Wort: „Ein Kerl, der gestohlen hat", — und auf den das Sprichwort geht: „Wer Ein Mal stiehlt, ist Zeit Lebens ein Dieb."

Dies also sind die Wächter der öffentlichen Rechtlichkeit: und wer gelebt und die Augen offen gehabt hat, wird eingestehen, daß bei weitem die allermeiste Ehrlichkeit im menschlichen Verkehr nur ihnen zu verdanken ist, ja, daß es nicht an Leuten fehlt, die auch *ihrer* Wachsamkeit sich zu entziehen hoffen, und die daher Gerechtigkeit und Redlichkeit nur als ein Aushängeschild, als eine Flagge betrachten, unter deren Schutz man seine Kapereien mit desto besserm Erfolge ausführt. Wir haben also nicht sogleich in heiligem Eifer aufzufahren und in Harnisch zu gerathen, wenn ein Moralist ein Mal das Problem aufwirft, ob nicht vielleicht alle Redlichkeit und Gerechtigkeit im Grunde bloß konventionell wäre, und er demnächst, dieses Princip weiter verfolgend, auch die ganze übrige Moral auf entferntere, mittelbare, zuletzt aber

doch egoiſtiſche Gründe zurückzuführen ſich bemüht, wie Holbach, Helvetius, d'Alembert und Andere ihrer Zeit es ſcharfſinnig verſucht haben. Von dem größten Theil der gerechten Handlungen iſt dies ſogar wirklich wahr und richtig, wie ich im Obigen gezeigt habe. Daß es auch von einem beträchtlichen Theil der Handlungen der Menſchenliebe wahr ſei, leidet keinen Zweifel; da ſie oft aus Oſtentation, ſehr oft aus dem Glauben an eine dereinſtige Retribution, die wohl gar in der Quadrat- oder vollends Kubik-Zahl geleiſtet würde, hervorgehen, auch noch andere egoiſtiſche Gründe zulaſſen. Allein eben ſo gewiß iſt es, daß es Handlungen uneigennütziger Menſchenliebe und ganz freiwilliger Gerechtigkeit giebt. Beweiſe der letzteren ſind, um mich nicht auf Thatſachen des Bewußtſeyns, ſondern nur der Erfahrung zu berufen, die einzelnen, aber unzweifelhaften Fälle, wo nicht nur die Gefahr geſetzlicher Verfolgung, ſondern auch die der Entdeckung und ſelbſt jedes Verdachtes ganz ausgeſchloſſen war, und dennoch ſelbſt vom Armen dem Reichen das Seinige gegeben wurde: z. B., wo ein Verlorenes und Gefundenes, wo ein von einem Dritten und bereits Verſtorbenen Deponirtes dem Eigenthümer gebracht wurde, wo ein im Geheimen von einem Landesflüchtigen bei einem armen Manne gemachtes Depoſitum treulich bewahrt und zurückgegeben wurde. Dergleichen Fälle giebt es, ohne Zweifel: allein die Ueberraſchung, die Rührung, die Hochachtung, womit wir ſie entgegennehmen, bezeugen deutlich, daß ſie zu den unerwarteten Dingen, den ſeltenen Ausnahmen gehören. Es giebt in der That wahrhaft ehrliche Leute; — wie es auch wirklich vierblätterigen Klee giebt: aber Hamlet ſpricht ohne Hyperbel, wenn er ſagt: To be honest, as this world goes, is to be one man pick'd out of ten thousand.*) — Gegen den Einwand, daß den oben erwähnten Handlungen zuletzt religiöſe Dogmen, mithin Rückſicht auf Strafe und Belohnung in einer andern Welt, zum Grunde lagen, würden ſich auch wohl Fälle nachweiſen laſſen, wo die Vollbringer derſelben gar keinem Religionsglauben anhingen; was lange nicht ſo ſelten iſt, wie das öffentliche Bekenntniß der Sache.

*) Nach dem Laufe dieſer Welt heißt ehrlich ſeyn: ein aus zehntauſend Auserwählter ſeyn.

Man beruft ſich, der ſkeptiſchen Anſicht gegenüber, zunächſt auf das Gewiſſen. Aber auch gegen deſſen natürlichen Urſprung werden Zweifel erhoben. Wenigſtens giebt es auch eine conscientia spuria, die oft mit demſelben verwechſelt wird. Die Reue und Beängſtigung, welche Mancher über Das, was er gethan hat, empfindet, iſt oft im Grunde nichts Anderes, als die Furcht vor Dem, was ihm dafür geſchehen kann. Die Verletzung äußerlicher, willkührlicher und ſogar abgeſchmackter Satzungen quält Manchen mit inneren Vorwürfen, ganz nach Art des Gewiſſens. So z. B. liegt es manchem bigotten Juden wirklich ſchwer auf dem Herzen, daß, obgleich es im zweiten Buch Moſe, Kap. 35, 3, heißt: „Ihr ſollt kein Feuer anzünden am Sabbathtage in allen euren Wohnungen", er doch am Sonnabend zu Hauſe eine Pfeife geraucht hat. Manchen Edelmann, oder Offizier, nagt der heimliche Selbſtvorwurf, daß er, bei irgend einem Vorfall, den Geſetzen des Narrenkodex, den man ritterliche Ehre nennt, nicht gehörig nachgekommen ſei: dies geht ſo weit, daß Mancher dieſes Standes, wenn in die Unmöglichkeit verſetzt, ſein gegebenes Ehrenwort zu halten, oder auch nur beſagtem Kodex bei Streitigkeiten Genüge zu leiſten, ſich todtſchießen wird. (Ich habe Beides erlebt.) Hingegen wird der ſelbe Mann alle Tage leichten Herzens ſein Wort brechen, ſobald nur nicht das Schiboleth „Ehre" hinzugefügt war. — Ueberhaupt jede Inkonſequenz, jede Unbedachtſamkeit, jedes Handeln gegen unſere Vorſätze, Grundſätze, Ueberzeugungen, welcher Art ſie auch ſeien, ja, jede Indiskretion, jeder Fehlgriff, jede Balourdiſe wurmt uns hinterher im Stillen und läßt einen Stachel im Herzen zurück. Mancher würde ſich wundern, wenn er ſähe, woraus ſein Gewiſſen, das ihm ganz ſtattlich vorkommt, eigentlich zuſammengeſetzt iſt: etwan aus $^1/_5$ Menſchenfurcht, $^1/_5$ Deiſidämonie, $^1/_5$ Vorurtheil, $^1/_5$ Eitelkeit und $^1/_5$ Gewohnheit: ſo daß er im Grunde nicht beſſer iſt, als jener Engländer, der geradezu ſagte: I cannot afford to keep a conscience (ein Gewiſſen zu halten iſt für mich zu koſtſpielig). — Religiöſe Leute, jedes Glaubens, verſtehen unter Gewiſſen ſehr oft nichts Anderes, als die Dogmen und Vorſchriften ihrer Religion und die in Beziehung auf dieſe vorgenommene Selbſtprüfung: in dieſem Sinne werden ja auch die Ausdrücke Gewiſſenszwang und Gewiſſensfreiheit genommen. Die

Theologen, Scholaſtiker und Kaſuiſtiker der mittlern und ſpätern Zeit nahmen es ebenſo: Alles was Einer von Satzungen und Vorſchriften der Kirche wußte, nebſt dem Vorſatz es zu glauben und zu befolgen, machte ſein Gewiſſen aus. Demgemäß gab es ein zweifelndes, ein meinendes, ein irrendes Gewiſſen u. dgl. m., zu deren Berichtigung man ſich einen Gewiſſensrath hielt. Wie wenig der Begriff des Gewiſſens, gleich andern Begriffen, durch ſein Objekt ſelbſt feſtgeſtellt iſt, wie verſchieden er von Verſchiedenen gefaßt worden, wie ſchwankend und unſicher er bei den Schriftſtellern erſcheint, kann man in der Kürze erſehen aus Stäudlins „Geſchichte der Lehre vom Gewiſſen“. Alles dieſes iſt nicht geeignet, die Realität des Begriffs zu beglaubigen, und hat daher die Frage veranlaßt, ob es denn auch wirklich ein eigentliches, angeborenes Gewiſſen gebe? Ich bin bereits §. 10, bei der Lehre von der Freiheit, veranlaßt worden, meinen Begriff vom Gewiſſen kurz anzugeben, und werde weiter unten darauf zurückkommen.

Dieſe ſämmtlichen ſkeptiſchen Bedenklichkeiten reichen zwar keineswegs hin, das Daſeyn aller ächten Moralität abzuleugnen, wohl aber unſere Erwartungen von der moraliſchen Anlage im Menſchen und mithin vom natürlichen Fundament der Ethik zu mäßigen; da ſo Vieles, was dieſem zugeſchrieben wird, nachweislich von andern Triebfedern herrührt, und die Betrachtung der moraliſchen Verderbniß der Welt genugſam beweiſt, daß die Triebfeder zum Guten keine ſehr mächtige ſeyn kann, zumal weil ſie oft ſelbſt da nicht wirkt, wo die ihr entgegenſtehenden Motive nicht ſtark ſind; wiewohl hiebei der individuelle Unterſchied der Charaktere ſeine volle Gültigkeit behauptet. Inzwiſchen wird die Erkenntniß jener moraliſchen Verderbniß dadurch erſchwert, daß die Aeußerungen derſelben gehemmt und verdeckt werden durch die geſetzliche Ordnung, durch die Nothwendigkeit der Ehre, ja, auch noch durch die Höflichkeit. Endlich kommt noch hinzu, daß man bei der Erziehung die Moralität der Zöglinge dadurch zu befördern vermeint, daß man ihnen Rechtlichkeit und Tugend als die in der Welt allgemein befolgten Maximen darſtellt: wenn nun ſpäter die Erfahrung ſie, und oft zu ihrem großen Schaden, eines Andern belehrt; ſo kann die Entdeckung, daß ihre Jugendlehrer die Erſten waren, welche ſie betrogen, nachtheiliger auf ihre

eigene Moralität wirken, als wenn dieſe Lehrer ihnen das erſte Beiſpiel der Offenherzigkeit und Redlichkeit ſelbſt gegeben und unverhohlen geſagt hätten: „Die Welt liegt im Argen, die Menſchen ſind nicht, wie ſie ſeyn ſollten; aber laß' es Dich nicht irren und ſei Du beſſer.“ — Alles dieſes, wie geſagt, erſchwert unſere Erkenntniß der wirklichen Immoralität des Menſchengeſchlechts. Der Staat, dieſes Meiſterſtück des ſich ſelbſt verſtehenden, vernünftigen, aufſummirten Egoismus Aller, hat den Schutz der Rechte eines Jeden in die Hände einer Gewalt gegeben, welche, der Macht jedes Einzelnen unendlich überlegen, ihn zwingt, die Rechte aller Andern zu achten. Da kann der gränzenloſe Egoismus faſt Aller, die Bosheit Vieler, die Grauſamkeit Mancher ſich nicht hervorthun: der Zwang hat Alle gebändigt. Die hieraus entſpringende Täuſchung iſt ſo groß, daß, wenn wir in einzelnen Fällen, wo die Staatsgewalt nicht ſchützen kann, oder eludirt wird, die unerſättliche Habſucht, die niederträchtige Geldgier, die tief verſteckte Falſchheit, die tückiſche Bosheit der Menſchen hervortreten ſehen, wir oft zurückſchrecken und ein Zetergeſchrei erheben, vermeinend, ein noch nie geſehenes Monſtrum ſei uns aufgeſtoßen: allein ohne den Zwang der Geſetze und die Nothwendigkeit der bürgerlichen Ehre würden dergleichen Vorgänge ganz an der Tagesordnung ſeyn. Kriminalgeſchichten und Beſchreibungen anarchiſcher Zuſtände muß man leſen, um zu erkennen, was, in moraliſcher Hinſicht, der Menſch eigentlich iſt. Dieſe Tauſende, die da, vor unſern Augen, im friedlichen Verkehr ſich durcheinander drängen, ſind anzuſehen als eben ſo viele Tiger und Wölfe, deren Gebiß durch einen ſtarken Maulkorb geſichert iſt. Daher, wenn man ſich die Staatsgewalt ein Mal aufgehoben, d. h. jenen Maulkorb abgeworfen denkt, jeder Einſichtige zurückbebt vor dem Schauſpiele, das dann zu erwarten ſtände; wodurch er zu erkennen giebt, wie wenig Wirkung er der Religion, dem Gewiſſen, oder dem natürlichen Fundament der Moral, welches es auch immer ſeyn möge, im Grunde zutraut. Aber gerade alsdann würde, jenen freigelaſſenen unmoraliſchen Potenzen gegenüber, auch die wahre moraliſche Triebfeder im Menſchen ihre Wirkſamkeit unverdeckt zeigen, folglich am leichteſten erkannt werden können; wobei zugleich die unglaublich große moraliſche Verſchiedenheit der Charaktere unverſchleiert hervortreten

und eben ſo groß befunden werden würde, wie die intellektuelle der Köpfe; womit gewiß viel geſagt iſt.

Man wird mir vielleicht entgegenſetzen wollen, daß die Ethik es nicht damit zu thun habe, wie die Menſchen wirklich handeln, ſondern die Wiſſenſchaft ſei, welche angiebt, wie ſie handeln *ſollen*. Dies iſt aber gerade der Grundſatz, den ich leugne, nachdem ich im kritiſchen Theile dieſer Abhandlung genugſam dargethan habe, daß der Begriff des *Sollens*, die *imperative Form* der Ethik, allein in der theologiſchen Moral gilt, außerhalb derſelben aber allen Sinn und Bedeutung verliert. Ich ſetze hingegen der Ethik den Zweck, die in moraliſcher Hinſicht höchſt verſchiedene Handlungsweiſe der Menſchen zu deuten, zu erklären und auf ihren letzten Grund zurückzuführen. Daher bleibt zur Auffindung des Fundaments der Ethik kein anderer Weg, als der empiriſche, nämlich zu unterſuchen, ob es überhaupt Handlungen giebt, denen wir *ächten moraliſchen Werth* zuerkennen müſſen, — welches die Handlungen freiwilliger Gerechtigkeit, reiner Menſchenliebe und wirklichen Edelmuths ſeyn werden. Dieſe ſind ſodann als ein gegebenes Phänomen zu betrachten, welches wir richtig zu erklären, d. h. auf ſeine wahren Gründe zurückzuführen, mithin die jedenfalls eigenthümliche Triebfeder nachzuweiſen haben, welche den Menſchen zu Handlungen dieſer von jeder andern ſpecifiſch verſchiedenen Art bewegt. Dieſe Triebfeder, nebſt der Empfänglichkeit für ſie, wird der letzte Grund der Moralität und die Kenntniß derſelben das Fundament der Moral ſeyn. Dies iſt der beſcheidene Weg, auf welchen ich die Ethik hinweiſe. Wem er, als keine Konſtruktion a priori, keine abſolute Geſetzgebung für alle vernünftige Weſen in abstracto enthaltend, nicht vornehm, kathedraliſch und akademiſch genug dünkt, der mag zurückkehren zu den kategoriſchen Imperativen, zum Schiboleth der „Würde des Menſchen"; zu den hohlen Redensarten, den Hirngeſpinſten und Seifenblaſen der Schulen, zu Principien, denen die Erfahrung bei jedem Schritte Hohn ſpricht und von welchen außerhalb der Hörſäle kein Menſch etwas weiß, noch jemals empfunden hat. Dem auf meinem Wege ſich ergebenden Fundament der Moral hingegen ſteht die Erfahrung zur Seite und legt täglich und ſtündlich ihr ſtilles Zeugniß für daſſelbe ab.

§. 14.

Antimoraliſche*) Triebfedern.

Die Haupt- und Grundtriebfeder im Menſchen, wie im Thiere, iſt der Egoismus, d. h. der Drang zum Daſeyn und Wohlſeyn. — Das Deutſche Wort Selbſtſucht führt einen falſchen Nebenbegriff von Krankheit mit ſich. Das Wort Eigennutz aber bezeichnet den Egoismus, ſofern er unter Leitung der Vernunft ſteht, welche ihn befähigt, vermöge der Reflexion, ſeine Zwecke planmäßig zu verfolgen; daher man die Thiere wohl egoiſtiſch, aber nicht eigennützig nennen kann. Ich will alſo für den allgemeinern Begriff das Wort Egoismus beibehalten. — Dieſer Egoismus iſt, im Thiere, wie im Menſchen, mit dem innerſten Kern und Weſen deſſelben aufs genaueſte verknüpft, ja, eigentlich identiſch. Daher entſpringen, in der Regel, alle ſeine Handlungen aus dem Egoismus, und aus dieſem zunächſt iſt alle Mal die Erklärung einer gegebenen Handlung zu verſuchen; wie denn auch auf denſelben die Berechnung aller Mittel, dadurch man den Menſchen nach irgend einem Ziele hinzulenken ſucht, durchgängig gegründet iſt. Der Egoismus iſt, ſeiner Natur nach, gränzenlos: der Menſch will unbedingt ſein Daſeyn erhalten, will es von Schmerzen, zu denen auch aller Mangel und Entbehrung gehört, unbedingt frei, will die größtmögliche Summe von Wohlſeyn, und will jeden Genuß, zu dem er fähig iſt, ja, ſucht wo möglich noch neue Fähigkeiten zum Genuſſe in ſich zu entwickeln. Alles, was ſich dem Streben ſeines Egoismus entgegenſtellt, erregt ſeinen Unwillen, Zorn, Haß: er wird es als ſeinen Feind zu vernichten ſuchen. Er will wo möglich Alles

---

*) Ich erlaube mir die regelwidrige Zuſammenſetzung des Wortes, da „antiethiſch" hier nicht bezeichnend ſeyn würde. Das jetzt in Mode gekommene „ſittlich und unſittlich" aber iſt ein ſchlechtes Subſtitut für „moraliſch und unmoraliſch": erſtlich, weil „moraliſch" ein wiſſenſchaftlicher Begriff iſt, dem als ſolchem eine Griechiſche oder Lateiniſche Bezeichnung gebührt, aus Gründen, welche man findet in meinem Hauptwerke, Bd. 2, Kap. 12, S. 134 ff.; und zweitens, weil „ſittlich" ein ſchwacher und zahmer Ausdruck iſt, ſchwer zu unterſcheiden von „ſittſam", deſſen populäre Benennung „zimperlich" iſt. Der Deutſchthümelei muß man keine Conceſſionen machen.

genießen, Alles haben; da aber dies unmöglich ist, wenigstens Alles beherrschen: „Alles für mich, und nichts für die Andern", ist sein Wahlspruch. Der Egoismus ist kolossal: er überragt die Welt. Denn, wenn jedem Einzelnen die Wahl gegeben würde zwischen seiner eigenen und der übrigen Welt Vernichtung; so brauche ich nicht zu sagen, wohin sie, bei den Allermeisten, ausschlagen würde. Demgemäß macht Jeder sich zum Mittelpunkte der Welt, bezieht Alles auf sich und wird was nur vorgeht, z. B. die größten Veränderungen im Schicksale der Völker, zunächst auf sein Interesse dabei beziehen und, sei dieses auch noch so klein und mittelbar, vor Allem daran denken. Keinen größern Kontrast giebt es, als den zwischen dem hohen und exklusiven Antheil, den Jeder an seinem eigenen Selbst nimmt, und der Gleichgültigkeit, mit der in der Regel alle Andern eben jenes Selbst betrachten; wie er ihres. Es hat sogar seine komische Seite, die zahllosen Individuen zu sehen, deren jedes, wenigstens in praktischer Hinsicht, sich allein für real hält und die andern gewissermaaßen als bloße Phantome betrachtet. Dies beruht zuletzt darauf, daß Jeder sich selber unmittelbar gegeben ist, die Andern aber ihm nur mittelbar, durch die Vorstellung von ihnen in seinem Kopfe: und die Unmittelbarkeit behauptet ihr Recht. Nämlich in Folge der jedem Bewußtseyn wesentlichen Subjektivität, ist Jeder sich selber die ganze Welt: denn alles Objektive existirt nur mittelbar, als bloße Vorstellung des Subjekts; so daß stets Alles am Selbstbewußtseyn hängt. Die einzige Welt, welche Jeder wirklich kennt und von der er weiß, trägt er in sich, als seine Vorstellung, und ist daher das Centrum derselben. Deshalb eben ist Jeder sich Alles in Allem: er findet sich als den Inhaber aller Realität und kann ihm nichts wichtiger seyn, als er selbst. Während nun in seiner subjektiven Ansicht sein Selbst sich in dieser kolossalen Größe darstellt, schrumpft es in der objektiven beinahe zu Nichts ein, nämlich zu ungefähr $^1/_{1000/000/000}$ der jetzt lebenden Menschheit. Dabei nun weiß er völlig gewiß, daß eben jenes über Alles wichtige Selbst, dieser Mikrokosmos, als dessen bloße Modifikation, oder Accidenz, der Makrokosmos auftritt, also seine ganze Welt, untergehen muß im Tode, der daher für ihn gleichbedeutend ist mit dem Weltuntergange. Dieses also sind die Elemente, woraus, auf der

Basis des Willens zum Leben, der Egoismus erwächst, welcher zwischen Mensch und Mensch stets wie ein breiter Graben liegt. Springt wirklich ein Mal Einer darüber, dem Andern zu Hülfe, so ist es wie ein Wunder, welches Staunen erregt und Beifall einärntet. Oben, §. 8, bei Erläuterung des Kantischen Moralprincips, habe ich Gelegenheit gehabt, auszuführen, wie der Egoismus sich im Alltagsleben zeigt, wo er, trotz der Höflichkeit, die man ihm als Feigenblatt vorsteckt, doch stets aus irgend einer Ecke hervorguckt. Die Höflichkeit nämlich ist die konventionelle und systematische Verleugnung des Egoismus in den Kleinigkeiten des täglichen Verkehrs und ist freilich anerkannte Heuchelei: dennoch wird sie gefordert und gelobt; weil was sie verbirgt, der Egoismus, so garstig ist, daß man es nicht sehen will, obschon man weiß, daß es da ist: wie man widerliche Gegenstände wenigstens durch einen Vorhang bedeckt wissen will. — Da der Egoismus, wo ihm nicht entweder äußere Gewalt, welcher auch jede Furcht, sei sie vor irdischen oder überirdischen Mächten, beizuzählen ist, oder aber die ächte moralische Triebfeder entgegenwirkt, seine Zwecke unbedingt verfolgt; so würde, bei der zahllosen Menge egoistischer Individuen, das bellum omnium contra omnes an der Tagesordnung seyn, zum Unheil Aller. Daher die reflektirende Vernunft sehr bald die Staatseinrichtung erfindet, welche, aus gegenseitiger Furcht vor gegenseitiger Gewalt entspringend, den nachtheiligen Folgen des allgemeinen Egoismus so weit vorbeugt, als es auf dem negativen Wege geschehen kann. Wo hingegen jene zwei ihm entgegenstehenden Potenzen nicht zur Wirksamkeit gelangen, wird er sich sofort in seiner ganzen furchtbaren Größe zeigen, und das Phänomen wird kein schönes seyn. Indem ich, um ohne Weitläufigkeit die Stärke dieser antimoralischen Potenz auszudrücken, darauf bedacht war, die Größe des Egoismus mit Einem Zuge zu bezeichnen und deshalb nach irgend einer recht emphatischen Hyperbel suchte, bin ich zuletzt auf diese gerathen: mancher Mensch wäre im Stande, einen andern todtzuschlagen, bloß um mit dessen Fette sich die Stiefel zu schmieren. Aber dabei blieb mir doch der Skrupel, ob es auch wirklich eine Hyperbel sei. — Der Egoismus also ist die erste und hauptsächlichste, wiewohl nicht die einzige Macht, welche die moralische Triebfeder zu bekämpfen hat. Man

ſieht ſchon hier, daß dieſe, um wider einen ſolchen Gegner aufzutreten, etwas Realeres ſeyn muß, als eine ſpitzfindige Klügelei, oder eine aprioriſtiſche Seifenblaſe. — Inzwiſchen iſt im Kriege das Erſte, daß man den Feind rekognoseirt. In dem bevorſtehenden Kampfe wird der Egoismus, als die Hauptmacht ſeiner Seite, vorzüglich ſich der Tugend der Gerechtigkeit entgegenſtellen, welche, nach meiner Anſicht, die erſte und recht eigentliche Kardinaltugend iſt.

Hingegen wird der Tugend der Menſchenliebe öfter das Uebelwollen oder die Gehäſſigkeit gegenübertreten. Daher wollen wir den Urſprung und die Gradationen dieſer zunächſt betrachten. Das Uebelwollen in den niederen Graden iſt ſehr häufig, ja, faſt gewöhnlich, und es erreicht leicht die höheren. Goethe hat wohl Recht zu ſagen, daß in dieſer Welt Gleichgültigkeit und Abneigung recht eigentlich zu Hauſe ſind. (Wahlverwandtſchaften, Th. 1, C. 3.) Es iſt ſehr glücklich für uns, daß Klugheit und Höflichkeit ihren Mantel darüber decken und uns nicht ſehen laſſen, wie allgemein das gegenſeitige Uebelwollen iſt und wie das bellum omnium contra omnes wenigſtens in Gedanken fortgeſetzt wird. Aber gelegentlich kommt es doch zum Vorſchein, z. B. bei der ſo häufigen und ſo ſchonungsloſen übeln Nachrede: ganz ſichtbar aber wird es bei den Ausbrüchen des Zorns, welche meiſtens ihren Anlaß um ein Vielfaches überſteigen und ſo ſtark nicht ausfallen könnten, wenn ſie nicht, wie das Schießpulver in der Flinte, komprimirt geweſen wären, als lange gehegter im Innern brütender Haß. — Großentheils entſteht das Uebelwollen aus den unvermeidlichen und bei jedem Schritt eintretenden Kolliſionen des Egoismus. Sodann wird es auch objektiv erregt, durch den Anblick der Laſter, Fehler, Schwächen, Thorheiten, Mängel und Unvollkommenheiten aller Art, welchen, mehr oder weniger, Jeder den Andern, wenigſtens gelegentlich, darbietet. Es kann hiemit ſo weit kommen, daß vielleicht Manchem, zumal in Augenblicken hypochondriſcher Verſtimmung, die Welt, von der äſthetiſchen Seite betrachtet, als ein Karikaturenkabinet, von der intellektuellen, als ein Narrenhaus, und von der moraliſchen, als eine Gaunerherberge erſcheint. Wird ſolche Verſtimmung bleibend; ſo entſteht Miſanthropie. — Endlich iſt eine Hauptquelle des Uebelwollens der Neid; oder viel-

mehr dieſer ſelbſt iſt ſchon Uebelwollen, erregt durch fremdes Glück, Beſitz oder Vorzüge. Kein Menſch iſt ganz frei davon, und ſchon Herodot (III, 80) hat es geſagt: Φθονος ἀρχηθεν ἐμφυεται ἀνθρωπῳ (invidia ab origine homini insita est). Jedoch ſind die Grade deſſelben ſehr verſchieden. Am unverſöhnlichſten und giftigſten iſt er, wann auf perſönliche Eigenſchaften gerichtet, weil hier dem Neider keine Hoffnung bleibt, und zugleich am niederträchtigſten; weil er haßt, was er lieben und verehren ſollte; allein es iſt ſo:

Di lor par più, che d'altri, invidia s'abbia,
Che per se stessi son levati a volo,
Uscendo fuor della commune gabbia. *)

klagt ſchon Petrarka. Ausführlichere Betrachtungen über den Neid findet man im zweiten Bande der Parerga, §. 115. — In gewiſſem Betracht iſt das Gegentheil des Neides die Schadenfreude. Jedoch iſt Neid zu fühlen, menſchlich; Schadenfreude zu genießen, teufliſch. Es giebt kein unfehlbareres Zeichen eines ganz ſchlechten Herzens und tiefer moraliſcher Nichtswürdigkeit, als einen Zug reiner, herzlicher Schadenfreude. Man ſoll Den, an welchem man ihn wahrgenommen, auf immer meiden: Hic niger est, hunc tu, Romane, caveto. — Neid und Schadenfreude ſind an ſich bloß theoretiſch: praktiſch werden ſie Bosheit und Grauſamkeit. Der Egoismus kann zu Verbrechen und Unthaten aller Art führen: aber der dadurch verurſachte Schaden und Schmerz Anderer iſt ihm bloß Mittel, nicht Zweck, tritt alſo nur accidentell dabei ein. Der Bosheit und Grauſamkeit hingegen ſind die Leiden und Schmerzen Anderer Zweck an ſich und deſſen Erreichen Genuß. Dieſerhalb machen jene eine höhere Potenz moraliſcher Schlechtigkeit aus. Die Maxime des äußerſten Egoismus iſt: Neminem juva, imo omnes, si forte conducit (alſo immer noch bedingt), laede. Die Maxime der Bosheit iſt: Omnes, quantum potes, laede. — Wie Schadenfreude nur theoretiſche Grauſamkeit iſt, ſo Grauſamkeit nur praktiſche

*) Man ſcheinet, mehr als Andre, Die zu neiden,
Die, durch der eig'nen Flügel Kraft gehoben,
Aus dem gemeinen Käfig Aller ſcheiden.

Schadenfreude, und diese wird als jene auftreten, sobald die Gelegenheit kommt.

Die aus den beiden angegebenen Grundpotenzen entspringenden speciellen Laster nachzuweisen, wäre nur in einer ausgeführten Ethik an seinem Platz. Eine solche würde etwan aus dem Egoismus ableiten Gier, Völlerei, Wollust, Eigennutz, Geiz, Habsucht, Ungerechtigkeit, Hartherzigkeit, Stolz, Hoffarth u. s. w. —, aus der Gehässigkeit aber Mißgunst, Neid, Uebelwollen, Bosheit, Schadenfreude, spähende Neugier, Verläumdung, Insolenz, Petulanz, Haß, Zorn, Verrath, Tücke, Rachsucht, Grausamkeit u. s. w. — Die erste Wurzel ist mehr thierisch, die zweite mehr teuflisch. Das Vorwalten der einen, oder der andern, oder aber der weiterhin erst nachzuweisenden moralischen Triebfeder, giebt die Hauptlinie in der ethischen Klassifikation der Charaktere. Ganz ohne etwas von allen dreien ist kein Mensch.

Hiemit hätte ich denn die allerdings erschreckliche Heerschau der antimoralischen Potenzen beendigt, welche an die der Fürsten der Finsterniß im Pandämonium bei Milton erinnert. Mein Plan brachte es jedoch mit sich, daß ich zuerst diese düstere Seite der menschlichen Natur in Betracht nähme, wodurch mein Weg freilich von dem aller andern Moralisten abweicht und dem des Dante ähnlich wird, der zuerst in die Hölle führt.

Durch die hier gegebene Uebersicht der antimoralischen Potenzen wird deutlich, wie schwer das Problem ist, eine Triebfeder aufzufinden, die den Menschen zu einer, allen jenen tief in seiner Natur wurzelnden Neigungen entgegengesetzten Handlungsweise bewegen könnte, oder, wenn etwan diese letztere in der Erfahrung gegeben wäre, von ihr genügende und ungekünstelte Rechenschaft ertheilte. So schwer ist das Problem, daß man zu seiner Lösung für die Menschheit im Großen überall die Maschinerie aus einer andern Welt hat zu Hülfe nehmen müssen. Man deutete auf Götter hin, deren Wille und Gebot die hier geforderte Handlungsweise wäre, und welche diesem Gebot, durch Strafen und Belohnungen, entweder in dieser oder in einer andern Welt, wohin wir durch den Tod versetzt würden, Nachdruck ertheilten. Angenommen, daß der Glaube an eine Lehre dieser Art, wie es durch sehr frühzeitiges Einprägen allerdings möglich ist, allgemein

Wurzel faßte, und auch, was aber sehr viel schwerer hält und viel weniger Bestätigung in der Erfahrung aufzuweisen hat, daß er die beabsichtigte Wirkung hervorbrächte; so würde dadurch zwar Legalität der Handlungen, selbst über die Gränze hinaus, bis zu welcher Justiz und Polizei reichen können, zu Wege gebracht seyn: aber Jeder fühlt, daß es keineswegs Dasjenige wäre, was wir eigentlich unter Moralität der Gesinnung verstehen. Denn offenbar würden alle durch Motive *solcher Art* hervorgerufene Handlungen immer nur im bloßen Egoismus wurzeln. Wie sollte nämlich von Uneigennützigkeit die Rede seyn können, wo mich Belohnung lockt, oder angedrohte Strafe abschreckt? Eine festgeglaubte Belohnung in einer andern Welt ist anzusehen, wie ein vollkommen sicherer, aber auf sehr lange Sicht ausgestellter Wechsel. Die überall so häufige Verheißung befriedigter Bettler, daß dem Geber die Gabe in jener Welt tausendfach erstattet werden wird, mag manchen Geizhals zu reichlichem Almosen bewegen, die er, als gute Geldanlegung, vergnügt austheilt, fest überzeugt, nun auch in jener Welt sogleich wieder als ein steinreicher Mann aufzuerstehen. — Für die große Masse des Volkes muß es vielleicht bei Antrieben dieser Art sein Bewenden haben: demgemäß denn auch die verschiedenen Religionen, welche eben die Metaphysik des Volkes sind, sie ihm vorhalten. Hiebei ist jedoch anzumerken, daß wir über die wahren Motive unsers eigenen Thuns bisweilen eben so sehr im Irrthum sind, wie über die des fremden: daher zuverlässig Mancher, indem er von seinen edelsten Handlungen nur durch Motive obiger Art sich Rechenschaft zu geben weiß, dennoch aus viel edleren und reineren, aber auch viel schwerer deutlich zu machenden Triebfedern handelt und wirklich aus unmittelbarer Liebe des Nächsten thut, was er bloß durch seines Gottes Geheiß zu erklären versteht. Die Philosophie hingegen sucht hier, wie überall, die wahren, letzten, auf die Natur des Menschen gegründeten, von allen mythischen Auslegungen, religiösen Dogmen und transscendenten Hypostasen unabhängigen Aufschlüsse über das vorliegende Problem, und verlangt sie in der äußern oder innern Erfahrung nachgewiesen zu sehen. Unsere vorliegende Aufgabe aber ist eine philosophische; daher wir von allen durch Religionen bedingten Auflösungen derselben gänzlich abzusehen haben, an welche ich, bloß um die

große Schwierigkeit des Problems ins Licht zu ſtellen, hier erinnert habe.

§. 15.

Kriterium der Handlungen von moraliſchem Werth.

Jetzt wäre zunächſt die empiriſche Frage zu erledigen, ob Handlungen freiwilliger Gerechtigkeit und uneigennütziger Menſchenliebe, die alsdann bis zum Edelmuth und Großmuth gehen mag, in der Erfahrung vorkommen. Leider läßt die Frage ſich doch nicht ganz rein empiriſch entſcheiden; weil in der Erfahrung allemal nur die *That* gegeben iſt, die *Antriebe* aber nicht zu Tage liegen: daher ſtets die Möglichkeit übrig bleibt, daß auf eine gerechte, oder gute Handlung ein egoiſtiſches Motiv Einfluß gehabt hätte. Ich will mich nicht des unerlaubten Kunſtgriffs bedienen, hier, in einer theoretiſchen Unterſuchung, die Sache dem Leſer ins Gewiſſen zu ſchieben. Aber ich glaube, daß ſehr Wenige ſeyn werden, die es bezweifeln und nicht aus eigener Erfahrung die Ueberzeugung haben, daß man oft gerecht handelt, einzig und allein damit dem Andern kein Unrecht geſchehe, ja, daß es Leute giebt, denen gleichſam der Grundſatz, dem Andern ſein Recht widerfahren zu laſſen, *angeboren* iſt, die daher Niemanden abſichtlich zu nahe treten, die ihren Vortheil nicht unbedingt ſuchen, ſondern dabei auch die Rechte Anderer berückſichtigen, die, bei gegenſeitig übernommenen Verpflichtungen, nicht bloß darüber wachen, daß der Andere das Seinige *leiſte*, ſondern auch darüber, daß er das Seinige *empfange*, indem ſie aufrichtig nicht wollen, daß wer mit ihnen handelt, zu kurz komme. Dies ſind *die wahrhaft ehrlichen Leute*, die wenigen Aequi unter der Unzahl der Iniqui. Aber ſolche Leute giebt es. Imgleichen wird man mir, denke ich, zugeſtehen, daß mancher hilft, und giebt, leiſtet und entſagt, ohne in ſeinem Herzen eine weitere Abſicht zu haben, als daß dem Andern, deſſen Noth er ſieht, geholfen werde. Und daß Arnold von Winkelried, als er ausrief: „Trüwen, lieben Eidgenoſſen, wullt's minem Wip und Kinde gedenken", und dann ſo viele feindliche Speere umarmte, als er faſſen konnte, — dabei eine eigennützige Abſicht gehabt habe; das denke ſich, wer es kann: ich vermag es nicht. — Auf Fälle freier Gerechtig-

keit, die ohne Schikane und Obstination nicht abzuleugnen sind, habe ich schon oben §. 13 aufmerksam gemacht. — Sollte aber dennoch Jemand darauf bestehen, mir das Vorkommen aller solcher Handlungen abzuleugnen; dann würde, ihm zufolge, die Moral eine Wissenschaft ohne reales Objekt seyn, gleich der Astrologie und Alchimie, und es wäre verlorene Zeit, über ihre Grundlage noch ferner zu disputiren. Mit ihm wäre ich daher zu Ende und rede zu Denen, welche die Realität der Sache einräumen.

Handlungen der besagten Art sind es also allein, denen man eigentlichen moralischen Werth zugesteht. Als das Eigenthümliche und Charakteristische derselben finden wir die Ausschließung derjenigen Art von Motiven, durch welche sonst alle menschliche Handlungen hervorgerufen werden, nämlich der eigennützigen, im weitesten Sinne des Wortes. Daher eben die Entdeckung eines eigennützigen Motivs, wenn es das einzige war, den moralischen Werth einer Handlung ganz aufhebt, und wenn es accessorisch wirkte, ihn schmälert. Die Abwesenheit aller egoistischen Motivation ist also das Kriterium einer Handlung von moralischem Werth. Zwar ließe sich einwenden, daß auch die Handlungen reiner Bosheit und Grausamkeit nicht eigennützig sind: jedoch liegt am Tage, daß diese hier nicht gemeint seyn können, da sie das Gegentheil der in Rede stehenden Handlungen sind. Wer indessen auf die Strenge der Definition hält, mag jene Handlungen durch das ihnen wesentliche Merkmal, daß sie fremdes Leiden bezwecken, ausdrücklich ausscheiden. — Als ganz inneres und daher nicht so evidentes Merkmal der Handlungen von moralischem Werth kommt hinzu, daß sie eine gewisse Zufriedenheit mit uns selbst zurücklassen, welche man den Beifall des Gewissens nennt; wie denn gleichfalls die ihnen entgegengesetzten Handlungen der Ungerechtigkeit und Lieblosigkeit, noch mehr die der Bosheit und Grausamkeit, eine entgegengesetzte innere Selbstbeurtheilung erfahren; ferner noch, als sekundäres und accidentelles äußeres Merkmal, daß die Handlungen der ersten Art den Beifall und die Achtung der unbetheiligten Zeugen, die der zweiten das Gegentheil hervorrufen.

Die so festgestellten und als faktisch gegeben zugestandenen Handlungen von moralischem Werth haben wir nun als das vorliegende und zu erklärende Phänomen zu betrachten, und

demnach zu untersuchen, was es sei, das den Menschen zu Handlungen dieser Art bewegen kann; welche Untersuchung, wenn sie uns gelingt, die ächte moralische Triebfeder nothwendig an den Tag bringen muß, wodurch, da auf diese alle Ethik sich zu stützen hat, unser Problem gelöst wäre.

§. 16.

Aufstellung und Beweis der allein ächten moralischen Triebfeder.

Nach den bisherigen, unumgänglich nöthigen Vorbereitungen komme ich zur Nachweisung der wahren, allen Handlungen von ächtem moralischen Werth zum Grunde liegenden Triebfeder, und als diese wird sich uns eine solche ergeben, welche durch ihren Ernst und durch ihre unzweifelbare Realität gar weit absteht von allen den Spitzfindigkeiten, Klügeleien, Sophismen, aus der Luft gegriffenen Behauptungen und aprioristischen Seifenblasen, welche die bisherigen Systeme zur Quelle des moralischen Handelns und zur Grundlage der Ethik haben machen wollen. Da ich diese moralische Triebfeder nicht etwan zur beliebigen Annahme *vorschlagen*, sondern als die allein mögliche wirklich *beweisen* will, dieser Beweis aber die Zusammenfassung vieler Gedanken erfordert; so stelle ich einige Prämissen voran, welche die Voraussetzungen der Beweisführung sind und gar wohl als *Axiomata* gelten können, bis auf die zwei letzten, die sich auf oben gegebene Auseinandersetzungen berufen.

1) Keine Handlung kann ohne zureichendes Motiv geschehen; so wenig, als ein Stein ohne zureichenden Stoß, oder Zug, sich bewegen kann.

2) Eben so wenig kann eine Handlung, zu welcher ein für den Charakter des Handelnden zureichendes Motiv vorhanden ist, unterbleiben, wenn nicht ein stärkeres Gegenmotiv ihre Unterlassung nothwendig macht.

3) Was den Willen bewegt, ist allein Wohl und Wehe überhaupt und im weitesten Sinne des Worts genommen; wie auch umgekehrt Wohl und Wehe bedeutet „einem Willen gemäß, oder entgegen". Also muß jedes Motiv eine Beziehung auf Wohl und Wehe haben.

4) Folglich bezieht jede Handlung ſich auf ein für Wohl und Wehe empfängliches Weſen, als ihren letzten Zweck.

5) Dieſes Weſen iſt entweder der Handelnde ſelbſt, oder ein Anderer, welcher alsdann bei der Handlung paſſive betheiligt iſt, indem ſie zu ſeinem Schaden, oder zu ſeinem Nutz und Frommen geſchieht.

6) Jede Handlung, deren letzter Zweck das Wohl und Wehe des Handelnden ſelbſt iſt, iſt eine egoiſtiſche.

7) Alles hier von Handlungen Geſagte gilt eben ſo wohl von Unterlaſſung ſolcher Handlungen, zu welchen Motiv und Gegenmotiv vorliegt.

8) In Folge der im vorhergehenden Paragraphen gegebenen Auseinanderſetzung ſchließen Egoismus und moraliſcher Werth einer Handlung einander ſchlechthin aus. Hat eine Handlung einen egoiſtiſchen Zweck zum Motiv; ſo kann ſie keinen moraliſchen Werth haben: ſoll eine Handlung moraliſchen Werth haben; ſo darf kein egoiſtiſcher Zweck, unmittelbar oder mittelbar, nahe oder fern, ihr Motiv ſeyn.

9) In Folge der §. 5 vollzogenen Elimination der vorgeblichen Pflichten gegen uns ſelbſt, kann die moraliſche Bedeutſamkeit einer Handlung nur liegen in ihrer Beziehung auf Andere: nur in Hinſicht auf dieſe kann ſie moraliſchen Werth, oder Verwerflichkeit haben und demnach eine Handlung der Gerechtigkeit, oder Menſchenliebe, wie auch das Gegentheil beider ſeyn.

Aus dieſen Prämiſſen iſt Folgendes evident: Das Wohl und Wehe, welches (laut Prämiſſe 3) jeder Handlung, oder Unterlaſſung, als letzter Zweck zum Grunde liegen muß, iſt entweder das des Handelnden ſelbſt, oder das irgend eines Andern, bei der Handlung paſſive Betheiligten. Im erſten Falle iſt die Handlung nothwendig egoiſtiſch; weil ihr ein intereſſirtes Motiv zum Grunde liegt. Dies iſt nicht bloß der Fall bei Handlungen, die man offenbar zu ſeinem eigenen Nutzen und Vortheil unternimmt, dergleichen die allermeiſten ſind; ſondern es tritt eben ſo wohl ein, ſobald man von einer Handlung irgend einen entfernten Erfolg, ſei es in dieſer, oder einer andern Welt, für

sich erwartet; oder wenn man dabei seine Ehre, seinen Ruf bei den Leuten, die Hochachtung irgend Jemandes, die Sympathie der Zuschauer u. dgl. m. im Auge hat; nicht weniger, wenn man durch diese Handlung eine Maxime aufrecht zu erhalten beabsichtigt, von deren allgemeiner Befolgung man eventualiter einen Vortheil *für sich selbst* erwartet, wie etwan die der Gerechtigkeit, des allgemeinen hülfreichen Beistandes u. s. w. — ebenfalls, wenn man irgend einem absoluten Gebot, welches von einer zwar unbekannten, aber doch offenbar überlegenen Macht ausgienge, Folge zu leisten für gerathen hielte; da alsdann nichts Anderes, als *die Furcht* vor den nachtheiligen Folgen des *Ungehorsams*, wenn sie auch bloß allgemein und unbestimmt gedacht werden, dazu bewegen kann; — desgleichen, wenn man seine eigene hohe Meinung von sich selbst, seinem Werthe oder Würde, deutlich oder undeutlich begriffen, die man außerdem aufgeben müßte und dadurch seinen Stolz gekränkt sähe, durch irgend eine Handlung, oder Unterlassung, zu behaupten trachtet; — endlich auch, wenn man, nach *Wolffischen* Principien, dadurch an seiner eigenen Vervollkommnung arbeiten will. Kurzum, man setze zum letzten Beweggrund einer Handlung, was man wolle; immer wird sich ergeben, daß, auf irgend einem Umwege, zuletzt *das eigene Wohl und Wehe des Handelnden* die eigentliche Triebfeder, mithin die Handlung *egoistisch*, folglich *ohne moralischen Werth* ist. Nur einen einzigen Fall giebt es, in welchem dies nicht Statt hat: nämlich wenn der letzte Beweggrund zu einer Handlung, oder Unterlassung, geradezu und ausschließlich im *Wohl und Wehe* irgend eines dabei passive betheiligten *Andern* liegt, also der aktive Theil bei seinem Handeln, oder Unterlassen, ganz allein das Wohl und Wehe eines *Andern* im Auge hat und durchaus nichts bezweckt, als daß jener Andere unverletzt bleibe, oder gar Hülfe, Beistand und Erleichterung erhalte. *Dieser Zweck allein* drückt einer Handlung, oder Unterlassung, den Stämpel des *moralischen Werthes* auf; welcher demnach ausschließlich darauf beruht, daß die Handlung bloß zu Nutz und Frommen *eines Andern* geschehe, oder unterbleibe. Sobald nämlich dies *nicht* der Fall ist; so kann das *Wohl und Wehe*, welches zu *jeder* Handlung treibt, oder von ihr abhält, nur das *des Handelnden selbst* seyn: dann aber ist die Handlung,

oder Unterlaſſung, allemal egoiſtiſch, mithin ohne moraliſchen Werth.

Wenn nun aber meine Handlung ganz allein des Andern wegen geſchehen ſoll; ſo muß ſein Wohl und Wehe unmittelbar mein Motiv ſeyn: ſo wie bei allen andern Handlungen das meinige es iſt. Dies bringt unſer Problem auf einen engern Ausdruck, nämlich dieſen: wie iſt es irgend möglich, daß das Wohl und Wehe eines Andern, unmittelbar, d. h. ganz ſo wie ſonſt nur mein eigenes, meinen Willen bewege, alſo direkt mein Motiv werde, und ſogar es bisweilen in dem Grade werde, daß ich demſelben mein eigenes Wohl und Wehe, dieſe ſonſt alleinige Quelle meiner Motive, mehr oder weniger nachſetze? — Offenbar nur dadurch, daß jener Andere der letzte Zweck meines Willens wird, ganz ſo wie ſonſt ich ſelbſt es bin: alſo dadurch, daß ich ganz unmittelbar ſein Wohl will und ſein Wehe nicht will, ſo unmittelbar, wie ſonſt nur das meinige. Dies aber ſetzt nothwendig voraus, daß ich bei ſeinem Wehe als ſolchem geradezu mitleide, ſein Wehe fühle, wie ſonſt nur meines, und deshalb ſein Wohl unmittelbar will, wie ſonſt nur meines. Dies erfordert aber, daß ich auf irgend eine Weiſe mit ihm identificirt ſei, d. h. daß jener gänzliche Unterſchied zwiſchen mir und jedem Andern, auf welchem gerade mein Egoismus beruht, wenigſtens in einem gewiſſen Grade aufgehoben ſei. Da ich nun aber doch nicht in der Haut des Andern ſtecke, ſo kann allein vermittelſt der Erkenntniß, die ich von ihm habe, d. h. der Vorſtellung von ihm in meinem Kopf, ich mich ſo weit mit ihm identificiren, daß meine That jenen Unterſchied als aufgehoben ankündigt. Der hier analyſirte Vorgang aber iſt kein erträumter, oder aus der Luft gegriffener, ſondern ein ganz wirklicher, ja, keineswegs ſeltener: es iſt das alltägliche Phänomen des Mitleids, d. h. der ganz unmittelbaren, von allen anderweitigen Rückſichten unabhängigen Theilnahme zunächſt am Leiden eines Andern und dadurch an der Verhinderung oder Aufhebung dieſes Leidens, als worin zuletzt alle Befriedigung und alles Wohlſeyn und Glück beſteht. Dieſes Mitleid ganz allein iſt die wirkliche Baſis aller freien Gerechtigkeit und aller ächten Menſchenliebe. Nur ſofern eine Handlung aus ihm entſprungen iſt, hat ſie moraliſchen Werth: und jede aus irgend welchen

andern Motiven hervorgehende hat keinen. Sobald dieses Mitleid rege wird, liegt mir das Wohl und Wehe des Andern unmittelbar am Herzen, ganz in der selben Art, wenn auch nicht stets in dem selben Grade, wie sonst allein das meinige: also ist jetzt der Unterschied zwischen ihm und mir kein absoluter mehr.

Allerdings ist dieser Vorgang erstaunenswürdig, ja, mysteriös. Er ist, in Wahrheit, das große Mysterium der Ethik, ihr Urphänomen und der Gränzstein, über welchen hinaus nur noch die metaphysische Spekulation einen Schritt wagen kann. Wir sehen, in jenem Vorgang, die Scheidewand, welche nach dem Lichte der Natur (wie alte Theologen die Vernunft nennen), Wesen von Wesen durchaus trennt, aufgehoben und das Nicht-Ich gewissermaaßen zum Ich geworden. Uebrigens wollen wir die metaphysische Auslegung des Phänomens für jetzt unberührt lassen und fürs Erste sehen, ob alle Handlungen der freien Gerechtigkeit und der ächten Menschenliebe wirklich aus diesem Vorgange fließen. Dann wird unser Problem gelöst seyn, indem wir das letzte Fundament der Moralität in der menschlichen Natur selbst werden nachgewiesen haben, welches Fundament nicht selbst wieder ein Problem der Ethik seyn kann, wohl aber, wie alles Bestehende als solches, der Metaphysik. Allein die metaphysische Auslegung des ethischen Urphänomens liegt schon über die von der Königlichen Societät gestellte Frage, als welche auf die Grundlage der Ethik gerichtet ist, hinaus, und kann allenfalls nur als eine beliebig zu gebende und beliebig zu nehmende Zugabe beigefügt werden. — Bevor ich nun aber zur Ableitung der Kardinaltugenden aus der aufgestellten Grundtriebfeder schreite, habe ich noch zwei wesentliche Bemerkungen nachträglich beizubringen.

1) Zum Behuf leichterer Faßlichkeit habe ich die obige Ableitung des Mitleids, als alleiniger Quelle der Handlungen von moralischem Werth, dadurch vereinfacht, daß ich die Triebfeder der Bosheit, als welche, uneigennützig wie das Mitleid, den fremden Schmerz zu ihrem letzten Zwecke macht, absichtlich außer Acht gelassen habe. Jetzt aber können wir, mit Hinzuziehung derselben, den oben gegebenen Beweis vollständiger und stringenter so resumiren:

Es giebt überhaupt nur drei Grund-Triebfedern der

menſchlichen Handlungen: und allein durch Erregung derſelben wirken alle irgend möglichen Motive. Sie ſind:

a) Egoismus; der das eigene Wohl will (iſt gränzenlos).

b) Bosheit; die das fremde Wehe will (geht bis zur äußerſten Grauſamkeit).

c) Mitleid; welches das fremde Wohl will (geht bis zum Edelmuth und zur Großmuth).

Jede menſchliche Handlung muß auf eine dieſer Triebfedern zurückzuführen ſeyn; wiewohl auch zwei derſelben vereint wirken können. Da wir nun Handlungen von moraliſchem Werth als faktiſch gegeben angenommen haben; ſo müſſen auch ſie aus einer dieſer Grund-Triebfedern hervorgehen. Sie können aber, vermöge Prämiſſe 8, nicht aus der erſten Triebfeder entſpringen, noch weniger aus der zweiten; da alle aus dieſer hervorgehenden Handlungen moraliſch verwerflich ſind, während die erſte zum Theil moraliſch indifferente liefert. Alſo müſſen ſie von der dritten Triebfeder ausgehen: und dies wird ſeine Beſtätigung a posteriori im Folgenden erhalten.

2) Die unmittelbare Theilnahme am Andern iſt auf ſein Leiden beſchränkt und wird nicht, wenigſtens nicht direkt, auch durch ſein Wohlſeyn erregt: ſondern dieſes an und für ſich läßt uns gleichgültig. Dies ſagt ebenfalls J. J. Rouſſeau im Emile (liv. IV.): „Première maxime: Il n'est pas dans la coeur humain, de se mettre à la place des gens, qui sont plus heureux que nous, mais seulement de ceux, qui sont plus à plaindre.“ etc.

Der Grund hievon iſt, daß der Schmerz, das Leiden, wozu aller Mangel, Entbehrung, Bedürfniß, ja jeder Wunſch gehört, das Poſitive, das unmittelbar Empfundene iſt. Hingegen beſteht die Natur der Befriedigung, des Genuſſes, des Glücks, nur darin, daß eine Entbehrung aufgehoben, ein Schmerz geſtillt iſt. Dieſe wirken alſo negativ. Daher eben iſt Bedürfniß und Wunſch die Bedingung jedes Genuſſes. Dies erkannte ſchon Platon, und nahm nur die Wohlgerüche und die Geiſtesfreuden aus. (De Rep., IX, p. 264 sq. Bip.) Auch Voltaire ſagt: Il n'est de vrais plaisirs, qu'avec de vrais besoins. Alſo das Poſitive, das ſich durch ſich ſelbſt kund Gebende iſt der Schmerz: Befriedigung und Genüſſe ſind das Negative,

die bloße Aufhebung jenes Erstern. Hierauf zunächst beruht es, daß nur das Leiden, der Mangel, die Gefahr, die Hülflosigkeit des Andern direkt und als solche unsere Theilnahme erwecken. Der Glückliche, Zufriedene *als solcher* läßt uns gleichgültig: eigentlich weil sein Zustand ein negativer ist: die Abwesenheit des Schmerzes, des Mangels und der Noth. Wir können zwar über das Glück, das Wohlseyn, den Genuß Anderer uns freuen: dies ist dann aber sekundär und dadurch vermittelt, daß vorher ihr Leiden und Entbehren uns betrübt hatte; oder aber auch wir nehmen Theil an dem Beglückten und Genießenden, nicht *als solchem*, sondern sofern er unser Kind, Vater, Freund, Verwandter, Diener, Unterthan u. dgl. ist. Aber nicht der Beglückte und Genießende *rein als solcher* erregt unsere unmittelbare Theilnahme, wie es der Leidende, Entbehrende, Unglückliche *rein als solcher* thut. Erregt doch sogar auch *für uns selbst* eigentlich nur unser Leiden, wohin auch jeder Mangel, Bedürfniß, Wunsch, ja, die Langeweile zu zählen ist, unsere Thätigkeit; während ein Zustand der Zufriedenheit und Beglückung uns unthätig und in träger Ruhe läßt: wie sollte es in Hinsicht auf Andere nicht eben so seyn? da ja unsere Theilnahme auf einer Identifikation mit ihnen beruht. Sogar kann der Anblick des Glücklichen und Genießenden *rein als solchen* sehr leicht unsern Neid erregen, zu welchem die Anlage in jedem Menschen liegt und welcher seine Stelle oben unter den antimoralischen Potenzen gefunden hat.

In Folge der oben gegebenen Darstellung des Mitleids als eines unmittelbaren Motivirtwerdens durch die Leiden des Andern, muß ich noch den nachmals oft wiederholten Irrthum des *Cassina* (Saggio analitico sulla compassione, 1788; deutsch von Pockels, 1790) rügen, welcher meint, das Mitleid entstehe durch eine augenblickliche Täuschung der Phantasie, indem wir selbst uns an die Stelle des Leidenden versetzten und nun, in der Einbildung, *seine* Schmerzen an *unserer* Person zu leiden wähnten. So ist es keineswegs; sondern es bleibt uns gerade jeden Augenblick klar und gegenwärtig, daß Er der Leidende ist, nicht *wir*: und geradezu *in seiner* Person, nicht in unserer, fühlen wir das Leiden, zu unserer Betrübniß. Wir leiden *mit* ihm, also *in* ihm: wir fühlen seinen Schmerz als den *seinen* und haben

nicht die Einbildung, daß es der unſerige ſei: ja, je glücklicher unſer eigener Zuſtand iſt und je mehr alſo das Bewußtſeyn deſſelben mit der Lage des Andern kontraſtirt, deſto empfänglicher ſind wir für das Mitleid. Die Erklärung der Möglichkeit dieſes höchſt wichtigen Phänomens iſt aber nicht ſo leicht, noch auf dem bloß pſychologiſchen Wege zu erreichen, wie Caſſina es verſuchte. Sie kann nur metaphyſiſch ausfallen; und eine ſolche werde ich im letzten Abſchnitt zu geben verſuchen.

Jetzt aber gehe ich an die Ableitung der Handlungen von ächtem moraliſchen Werth aus der nachgewieſenen Quelle derſelben. Als die allgemeine Maxime ſolcher Handlungen und folglich als den oberſten Grundſatz der Ethik habe ich ſchon im vorigen Abſchnitte die Regel aufgeſtellt: Neminem laede; imo omnes, quantum potes, juva. Da dieſe Maxime zwei Sätze enthält; ſo zerfallen die ihr entſprechenden Handlungen von ſelbſt in zwei Klaſſen.

§. 17.

Die Tugend der Gerechtigkeit.

Bei näherer Betrachtung des oben als ethiſches Urphänomen nachgewieſenen Vorgangs des Mitleids iſt auf den erſten Blick erſichtlich, daß es zwei deutlich getrennte Grade giebt, in welchen das Leiden eines Andern unmittelbar mein Motiv werden, d. h. mich zum Thun oder Laſſen beſtimmen kann: nämlich zuerſt nur in dem Grade, daß es, egoiſtiſchen oder boshaften Motiven entgegenwirkend, mich abhält, dem Andern ein Leiden zu verurſachen, alſo herbeizuführen was noch nicht iſt, ſelbſt Urſache fremder Schmerzen zu werden; ſodann aber in dem höhern Grade, wo das Mitleid, poſitiv wirkend, mich zu thätiger Hülfe antreibt. Die Trennung zwiſchen ſogenannten Rechts- und Tugend-Pflichten, richtiger zwiſchen Gerechtigkeit und Menſchenliebe, welche bei Kant ſo gezwungen herauskam, ergiebt ſich hier ganz und gar von ſelbſt, und bezeugt dadurch die Richtigkeit des Princips: es iſt die natürliche, unverkennbare und ſcharfe Gränze zwiſchen dem Negativen und Poſitiven, zwiſchen Nichtverletzen und Helfen. Die bisherige Benennung, Rechts- und Tugend-Pflichten, letztere auch Liebespflichten, unvollkommene Pflichten genannt, hat zu-

vörderſt den Fehler, daß ſie das Genus der Species koordinirt: denn die Gerechtigkeit iſt auch eine Tugend. Sodann liegt derſelben die viel zu weite Ausdehnung des Begriffes Pflicht zum Grunde, den ich weiter unten in ſeine wahren Schranken zurückführen werde. An die Stelle obiger zwei Pflichten ſetze ich daher zwei Tugenden, die der Gerechtigkeit und die der Menſchenliebe, welche ich Kardinaltugenden nenne, weil aus ihnen alle übrigen praktiſch hervorgehen und theoretiſch ſich ableiten laſſen. Beide wurzeln in dem natürlichen Mitleid. Dieſes Mitleid ſelbſt aber iſt eine unleugbare Thatſache des menſchlichen Bewußtſeyns, iſt dieſem weſentlich eigen, beruht nicht auf Vorausſetzungen, Begriffen, Religionen, Dogmen, Mythen, Erziehung und Bildung; ſondern iſt urſprünglich und unmittelbar, liegt in der menſchlichen Natur ſelbſt, hält eben deshalb unter allen Verhältniſſen Stich, und zeigt ſich in allen Ländern und Zeiten; daher an daſſelbe, als an etwas in jedem Menſchen nothwendig Vorhandenes, überall zuverſichtlich appellirt wird, und nirgends gehört es zu den „fremden Göttern". Hingegen nennt man Den, dem es zu mangeln ſcheint, einen Unmenſchen; wie auch „Menſchlichkeit" oft als Synonym von Mitleid gebraucht wird.

Der erſte Grad der Wirkſamkeit dieſer ächten und natürlichen moraliſchen Triebfeder iſt alſo nur negativ. Urſprünglich ſind wir Alle zur Ungerechtigkeit und Gewalt geneigt, weil unſer Bedürfniß, unſere Begierde, unſer Zorn und Haß unmittelbar ins Bewußtſeyn treten und daher das Jus primi occupantis haben; hingegen die fremden Leiden, welche unſere Ungerechtigkeit und Gewalt verurſacht, nur auf dem ſekundären Wege der Vorſtellung und erſt durch die Erfahrung, alſo mittelbar ins Bewußtſeyn kommen: daher ſagt Seneka: Ad neminem ante bona mens venit, quam mala (Ep. 50). Der erſte Grad der Wirkung des Mitleids iſt alſo, daß es den von mir ſelbſt, in Folge der mir einwohnenden antimoraliſchen Potenzen, Andern zu verurſachenden Leiden hemmend entgegentritt, mir „Halt!" zuruft und ſich als eine Schutzwehr vor den Andern ſtellt, die ihn vor der Verletzung bewahrt, zu welcher außerdem mein Egoismus, oder Bosheit, mich treiben würde. Dergeſtalt entſpringt aus dieſem erſten Grade des Mitleids die Maxime neminem laede, d. i. der Grundſatz der Gerechtigkeit, welche Tugend ihren

lautern, rein moraliſchen, von aller Beimiſchung freien Urſprung allein hier hat und nirgends außerdem haben kann, weil ſie ſonſt auf Egoismus beruhen müßte. Iſt mein Gemüth bis zu jenem Grade für das Mitleid empfänglich; ſo wird daſſelbe mich zurückhalten, wo und wann ich, um meine Zwecke zu erreichen, fremdes Leiden als Mittel gebrauchen möchte; gleichviel ob dieſes Leiden ein augenblicklich, oder ſpäter eintretendes, ein direktes, oder indirektes, durch Zwiſchenglieder vermitteltes ſei. Folglich werde ich dann ſo wenig das Eigenthum, als die Perſon des Andern angreifen, ihm ſo wenig geiſtige, als körperliche Leiden verurſachen, alſo nicht nur mich jeder phyſiſchen Verletzung enthalten; ſondern auch eben ſo wenig auf geiſtigem Wege ihm Schmerz bereiten, durch Kränkung, Aengſtigung, Aerger, oder Verläumdung. Das ſelbe Mitleid wird mich abhalten, die Befriedigung meiner Lüſte auf Koſten des Lebensglückes weiblicher Individuen zu ſuchen, oder das Weib eines Andern zu verführen, oder auch Jünglinge moraliſch und phyſiſch zu verderben, durch Verleitung zur Päderaſtie. Jedoch iſt keineswegs erforderlich, daß in jedem einzelnen Fall das Mitleid wirklich erregt werde; wo es auch oft zu ſpät käme: ſondern aus der Ein für alle Mal erlangten Kenntniß von dem Leiden, welches jede ungerechte Handlung nothwendig über Andere bringt, und welches durch das Gefühl des Unrechterduldens, d. h. der fremden Uebermacht, geſchärft wird, geht in edeln Gemüthern die Maxime neminem laede hervor, und die vernünftige Ueberlegung erhebt ſie zu dem Ein für alle Mal gefaßten feſten Vorſatz, die Rechte eines Jeden zu achten, ſich keinen Eingriff in dieſelben zu erlauben, ſich von dem Selbſtvorwurf, die Urſache fremder Leiden zu ſeyn, frei zu erhalten und demnach nicht die Laſten und Leiden des Lebens, welche die Umſtände Jedem zuführen, durch Gewalt oder Liſt auf Andere zu wälzen, ſondern ſein beſchiedenes Theil ſelbſt zu tragen, um nicht das eines Andern zu verdoppeln. Denn obwohl Grundſätze und abſtrakte Erkenntniß überhaupt keineswegs die Urquelle, oder erſte Grundlage der Moralität ſind; ſo ſind ſie doch zu einem moraliſchen Lebenswandel unentbehrlich, als das Behältniß, das Réſervoir, in welchem die aus der Quelle aller Moralität, als welche nicht in jedem Augenblicke fließt, entſprungene Geſinnung aufbewahrt wird, um, wenn der Fall der Anwendung kommt,

durch Ableitungskanäle dahin zu fließen. Es verhält sich also im Moraliſchen wie im Phyſiologiſchen, wo z. B. die Gallenblaſe, als Réservoir des Produkts der Leber, nothwendig iſt, und in vielen ähnlichen Fällen. Ohne feſt gefaßte Grundſätze würden wir den antimoraliſchen Triebfedern, wenn ſie durch äußere Eindrücke zu Affekten erregt ſind, unwiderſtehlich Preis gegeben ſeyn. Das Feſthalten und Befolgen der Grundſätze, den ihnen entgegen wirkenden Motiven zum Trotz, iſt Selbſtbeherrſchung. Hier liegt auch die Urſache, warum die Weiber, als welche, wegen der Schwäche ihrer Vernunft, allgemeine Grundſätze zu verſtehen, feſtzuhalten und zur Richtſchnur zu nehmen, weit weniger als die Männer fähig ſind, in der Tugend der Gerechtigkeit, alſo auch Redlichkeit und Gewiſſenhaftigkeit, dieſen in der Regel nachſtehen; daher Ungerechtigkeit und Falſchheit ihre häufigſten Laſter ſind und Lügen ihr eigentliches Element: hingegen übertreffen ſie die Männer in der Tugend der Menſchenliebe: denn zu dieſer iſt der Anlaß meiſtens anſchaulich und redet daher unmittelbar zum Mitleid, für welches die Weiber entſchieden leichter empfänglich ſind. Aber nur das Anſchauliche, Gegenwärtige, unmittelbar Reale hat wahre Exiſtenz für ſie: das nur mittelſt der Begriffe erkennbare Entfernte, Abweſende, Vergangene, Zukünftige iſt ihnen nicht wohl faßlich. Alſo iſt auch hier Kompenſation: Gerechtigkeit iſt mehr die männliche, Menſchenliebe mehr die weibliche Tugend. Der Gedanke, Weiber das Richteramt verwalten zu ſehen, erregt Lachen; aber die barmherzigen Schweſtern übertreffen ſogar die barmherzigen Brüder. Nun aber gar das Thier iſt, da ihm die abſtrakte oder Vernunft-Erkenntniß gänzlich fehlt, durchaus keiner Vorſätze, geſchweige Grundſätze und mithin keiner Selbſtbeherrſchung fähig, ſondern dem Eindruck und Affekt wehrlos hingegeben. Daher eben hat es keine bewußte Moralität; wiewohl die Species große Unterſchiede der Bosheit und Güte des Charakters zeigen, und in den oberſten Geſchlechtern ſelbſt die Individuen. — Dem Geſagten zufolge wirkt, in den einzelnen Handlungen des Gerechten, das Mitleid nur noch indirekt, mittelſt der Grundſätze, und nicht ſowohl actu als potentiâ; etwan ſo, wie in der Statik die durch größere Länge des einen Waagebalkens bewirkte größere Geſchwindigkeit, vermöge welcher die kleinere Maſſe der größeren das Gleichgewicht hält, im

Zustand der Ruhe nur potentiâ und doch völlig so gut wie actu wirkt. Jedoch bleibt dabei das Mitleid stets bereit, auch actu hervorzutreten: daher, wenn etwan, in einzelnen Fällen, die erwählte Maxime der Gerechtigkeit wankt, zur Unterstützung derselben und zur Belebung der gerechten Vorsätze, kein Motiv (die egoistischen bei Seite gesetzt) wirksamer ist, als das aus der Urquelle selbst, dem Mitleid, geschöpfte. Dies gilt nicht etwan bloß wo es die Verletzung der Person, sondern auch wo es die des Eigenthums betrifft, z. B. wenn Jemand eine gefundene Sache von Werth zu behalten Lust spürt; so wird — mit Ausschluß aller Klugheits- und aller Religions-Motive dagegen — nichts ihn so leicht auf die Bahn der Gerechtigkeit zurückbringen, wie die Vorstellung der Sorge, des Herzeleids und der Wehklage des Verlierers. Im Gefühl dieser Wahrheit geschieht es oft, daß dem öffentlichen Aufruf zur Wiederbringung verlorenen Geldes die Versicherung hinzugefügt wird, der Verlierer sei ein armer Mensch, ein Dienstbote u. dgl.

Diese Betrachtungen werden es hoffentlich deutlich machen, daß, so wenig es auf den ersten Blick scheinen mag, allerdings auch die Gerechtigkeit, als ächte, freie Tugend, ihren Ursprung im Mitleid hat. Wem dennoch dieser Boden zu dürftig scheinen möchte, als daß jene große, recht eigentliche Kardinaltugend bloß in ihm wurzeln könnte, der erinnere sich aus dem Obigen, wie gering das Maaß der ächten, freiwilligen, uneigennützigen und ungeschminkten Gerechtigkeit ist, die sich unter Menschen findet; wie diese immer nur als überraschende Ausnahme vorkommt und zu ihrer Afterart, der auf bloßer Klugheit beruhenden und überall laut angekündigten Gerechtigkeit, sich, der Qualität und Quantität nach, verhält wie Gold zu Kupfer. Ich möchte diese letztere δικαιοσυνη πανδημος, die andere οὐρανια nennen; da ja sie es ist, welche, nach Hesiodus, im eisernen Zeitalter die Erde verläßt, um bei den himmlischen Göttern zu wohnen. Für diese seltene und auf Erden stets nur exotische Pflanze ist die nachgewiesene Wurzel stark genug.

Die Ungerechtigkeit, oder das Unrecht, besteht demnach alle Mal in der Verletzung eines Andern. Daher ist der Begriff des Unrechts ein positiver und dem des Rechts vorhergängig, als welcher der negative ist und bloß die Handlungen

bezeichnet, welche man ausüben kann, ohne Andere zu verletzen, d. h. ohne Unrecht zu thun. Daß zu diesen auch alle Handlungen gehören, welche allein den Zweck haben, versuchtes Unrecht abzuwehren, ist leicht abzusehen. Denn keine Theilnahme am Andern, kein Mitleid mit ihm kann mich auffordern, mich von ihm verletzen zu lassen, d. h. Unrecht zu leiden. Daß der Begriff des Rechts der negative sei, im Gegensatz des Unrechts, als des positiven, giebt sich auch zu erkennen in der ersten Erklärung, welche der Vater der philosophischen Rechtslehre, Hugo Grotius, am Eingange seines Werkes, von jenem Begriffe aufstellt: Jus hic nihil aliud, quam quod justum est significat, idque negante magis sensu, quam ajente, ut jus sit, quod injustum non est (De jure belli et pacis, L. I, c. 1, §. 3). Die Negativität der Gerechtigkeit bewährt sich, dem Anschein entgegen, selbst in der trivialen Definition: „Jedem das Seinige geben." Ist es das Seinige, braucht man es ihm nicht zu geben: bedeutet also: „Keinem das Seinige nehmen." — Weil die Forderung der Gerechtigkeit bloß negativ ist, läßt sie sich erzwingen: denn das neminem laede kann von Allen zugleich geübt werden. Die Zwangsanstalt hiezu ist der Staat, dessen alleiniger Zweck ist, die Einzelnen vor einander und das Ganze vor äußeren Feinden zu schützen. Einige deutsche Philosophaster dieses feilen Zeitalters möchten ihn verdrehen zu einer Moralitäts-Erziehungs- und Erbauungs-Anstalt: wobei im Hintergrunde der Jesuitische Zweck lauert, die persönliche Freiheit und individuelle Entwickelung des Einzelnen aufzuheben, um ihn zum bloßen Rade einer Chinesischen Staats- und Religions-Maschine zu machen. Dies aber ist der Weg, auf welchem man weiland zu Inquisitionen, Autos de Fé und Religionskriegen gelangt ist: Friedrichs des Großen Wort, „In meinem Lande soll Jeder seine Säligkeit nach seiner eigenen Façon besorgen können", besagte, daß er ihn nie betreten wolle. Hingegen sehen wir auch jetzt noch überall (mit mehr scheinbarer, als wirklicher Ausnahme Nordamerikas) den Staat auch die Sorge für das metaphysische Bedürfniß seiner Mitglieder übernehmen. Die Regierungen scheinen zu ihrem Princip den Satz des Quintus Curtius gewählt zu haben: Nulla res efficacius multitudinem regit, quam superstitio: alioquin impotens, saeva,

mutabilis; ubi vana religione capta est, melius vatibus, quam ducibus suis paret.

Die Begriffe *Unrecht* und *Recht*, als gleichbedeutend mit Verletzung und Nichtverletzung, zu welcher letztern auch das Abwehren der Verletzung gehört, sind offenbar unabhängig von aller positiven Gesetzgebung und dieser vorhergehend: also giebt es ein rein ethisches Recht, oder Naturrecht, und eine reine, d. h. von aller positiven Satzung unabhängige Rechtslehre. Die Grundsätze derselben haben zwar insofern einen empirischen Ursprung, als sie auf Anlaß des Begriffs der *Verletzung* entstehen, an sich selbst aber beruhen sie auf dem reinen Verstande, welcher a priori das Princip an die Hand giebt: causa causae est causa effectus; welches hier besagt, daß von dem, was ich thun muß, um die Verletzung eines Andern von mir abzuwehren, er selbst die Ursache ist, und nicht ich; also ich mich allen Beeinträchtigungen von seiner Seite widersetzen kann, ohne ihm Unrecht zu thun. Es ist gleichsam ein moralisches Reperkussionsgesetz. Also aus der Verbindung des empirischen Begriffes der Verletzung mit jener Regel, die der reine Verstand an die Hand giebt, entstehen die Grundbegriffe von Unrecht und Recht, die Jeder a priori faßt und auf Anlaß der Erfahrung sogleich anwendet. Den dieses leugnenden Empiriker darf man, da bei ihm allein Erfahrung gilt, nur auf die Wilden hinweisen, die alle ganz richtig, oft auch fein und genau, Unrecht und Recht unterscheiden; welches sehr in die Augen fällt bei ihrem Tauschhandel und andern Uebereinkünften mit der Mannschaft Europäischer Schiffe, und bei ihren Besuchen auf diesen. Sie sind dreist und zuversichtlich, wo sie Recht haben, hingegen ängstlich, wenn das Recht nicht auf ihrer Seite ist. Bei Streitigkeiten lassen sie sich eine rechtliche Ausgleichung gefallen, hingegen reizt ungerechtes Verfahren sie zum Kriege. — Die *Rechtslehre* ist ein Theil der Moral, welcher die Handlungen feststellt, die man nicht ausüben darf, wenn man nicht Andere verletzen, d. h. Unrecht begehen will. Die Moral hat also hiebei den *aktiven* Theil im Auge. Die Gesetzgebung aber nimmt dieses Kapitel der Moral, um es in Rücksicht auf die *passive* Seite, also umgekehrt, zu gebrauchen und die selben Handlungen zu betrachten als solche, die Keiner, da ihm kein Unrecht widerfahren soll, zu leiden braucht. Gegen diese Handlungen errichtet

nun der Staat das Bollwerk der Geſetze, als poſitives Recht. Seine Abſicht iſt, daß Keiner Unrecht leide: die Abſicht der moraliſchen Rechtslehre hingegen, daß keiner Unrecht thue.*)

Bei jeder ungerechten Handlung iſt das Unrecht der Qualität nach das ſelbe, nämlich Verletzung eines Andern, es ſei an ſeiner Perſon, ſeiner Freiheit, ſeinem Eigenthum, ſeiner Ehre. Aber der Quantität nach kann es ſehr verſchieden ſeyn. Dieſe Verſchiedenheit der Größe des Unrechts ſcheint von den Moraliſten noch nicht gehörig unterſucht zu ſeyn, wird jedoch im wirklichen Leben überall anerkannt, indem die Größe des Tadels, den man darüber ergehen läßt, ihr entſpricht. Gleichermaaßen verhält es ſich mit der Gerechtigkeit der Handlungen. Um dies zu erläutern: z. B. wer, dem Hungertode nahe, ein Brot ſtiehlt, begeht ein Unrecht: aber wie klein iſt ſeine Ungerechtigkeit gegen die eines Reichen, der auf irgend eine Weiſe einen Armen um ſein letztes Eigenthum bringt. Der Reiche, welcher ſeinen Tagelöhner bezahlt, handelt gerecht: aber wie klein iſt dieſe Gerechtigkeit gegen die eines Armen, der eine gefundene Goldbörſe dem Reichen freiwillig zurückbringt. Das Maaß dieſer ſo bedeutenden Verſchiedenheit in der Quantität der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit (bei ſtets gleicher Qualität) iſt aber kein direktes und abſolutes, wie das auf dem Maaßſtabe, ſondern ein mittelbares und relatives, wie das der Sinus und Tangenten. Ich ſtelle dazu folgende Formel auf: die Größe der Ungerechtigkeit meiner Handlung iſt gleich der Größe des Uebels, welches ich einem Andern dadurch zufüge, dividirt durch die Größe des Vortheils, den ich ſelbſt dadurch erlange: — und die Größe der Gerechtigkeit meiner Handlung iſt gleich der Größe des Vortheils, den mir die Verletzung des Andern bringen würde, dividirt durch die Größe des Schadens, den er dadurch erleiden würde. — Nun aber giebt es außerdem noch eine doppelte Ungerechtigkeit, die von jeder einfachen, ſei dieſe noch ſo groß, ſpecifiſch verſchieden iſt, welches ſich dadurch kund giebt, daß die Größe der Indignation des unbetheiligten Zeugen, welche ſtets der Größe der Ungerechtigkeit proportional ausfällt, bei der doppelten allein den

*) Die ausgeführte Rechtslehre findet man in der „Welt als Wille und Vorſtellung", Bd. 1, §. 62.

höchſten Grad erreicht, und dieſe verabſcheut als etwas Empörendes und Himmelſchreiendes, als eine Unthat, ein ἄγος, bei welchem gleichſam die Götter ihr Antlitz verhüllen. Dieſe doppelte Ungerechtigkeit hat Statt, wo Jemand ausdrücklich die Verpflichtung übernommen hat, einen Andern in einer beſtimmten Hinſicht zu ſchützen, folglich die Nichterfüllung dieſer Verpflichtung ſchon Verletzung des Andern, mithin Unrecht wäre; er nun aber noch überdies jenen Andern, eben darin, wo er ihn ſchützen ſollte, ſelbſt angreift und verletzt. Dies iſt z. B. der Fall, wo der beſtellte Wächter, oder Geleitsmann, zum Mörder, der betraute Hüter zum Dieb wird, der Vormund die Mündel um ihr Eigenthum bringt, der Advokat prävaricirt, der Richter ſich beſtechen läßt, der um Rath Gebetene dem Frager abſichtlich einen verderblichen Rath ertheilt; — welches Alles zuſammen unter dem Begriff des Verraths gedacht wird, welcher der Abſcheu der Welt iſt: dieſem gemäß ſetzt auch Dante die Verräther in den tiefunterſten Grund der Hölle, wo der Satan ſelbſt ſich aufhält (Inf., XI, 61—66).

Da nun hier der Begriff der Verpflichtung zur Sprache gekommen, iſt es der Ort, den in der Ethik, wie im Leben, ſo häufig angewandten Begriff der Pflicht, dem jedoch eine zu große Ausdehnung gegeben wird, feſtzuſtellen. Wir haben gefunden, daß das Unrecht allemal in der Verletzung eines Andern beſteht, ſei es an ſeiner Perſon, ſeiner Freiheit, ſeinem Eigenthum, oder ſeiner Ehre. Hieraus ſcheint zu folgen, daß jedes Unrecht ein poſitiver Angriff, eine That ſeyn müſſe. Allein es giebt Handlungen, deren bloße Unterlaſſung ein Unrecht iſt: ſolche Handlungen heißen Pflichten. Dieſes iſt die wahre philoſophiſche Definition des Begriffs der Pflicht, welcher hingegen alle Eigenthümlichkeit einbüßt und dadurch verloren geht, wenn man, wie in der bisherigen Moral, jede lobenswerthe Handlungsweiſe Pflicht nennen will, wobei man vergißt, daß was Pflicht iſt auch Schuldigkeit ſeyn muß. Pflicht, το δεον, le devoir, duty, iſt alſo eine Handlung, durch deren bloße Unterlaſſung man einen Andern verletzt, d. h. Unrecht begeht. Offenbar kann dies nur dadurch der Fall ſeyn, daß der Unterlaſſer ſich zu einer ſolchen Handlung anheiſchig gemacht, d. h. eben verpflichtet hat. Demnach beruhen alle Pflichten

auf eingegangener Verpflichtung. Dieſe iſt in der Regel eine ausdrückliche, gegenſeitige Uebereinkunft, wie z. B. zwiſchen Fürſt und Volk, Regierung und Beamten, Herrn und Diener, Advokat und Klienten, Arzt und Kranken, überhaupt zwiſchen einem Jeden, der eine Leiſtung irgend einer Art übernommen hat, und ſeinem Beſteller, im weiteſten Sinne des Worts. Darum giebt jede Pflicht ein Recht: weil Keiner ſich ohne ein Motiv, d. h. hier, ohne irgend einen Vortheil für ſich, verpflichten kann. Nur eine Verpflichtung iſt mir bekannt, die nicht mittelſt einer Uebereinkunft, ſondern unmittelbar durch eine bloße Handlung übernommen wird; weil Der, gegen den man ſie hat, noch nicht dawar, als man ſie übernahm: es iſt die der Eltern gegen ihre Kinder. Wer ein Kind in die Welt ſetzt, hat die Pflicht es zu erhalten, bis es ſich ſelbſt zu erhalten fähig iſt: und ſollte dieſe Zeit, wie bei einem Blinden, Krüppel, Kretinen u. dgl. nie eintreten, ſo hört auch die Pflicht nie auf. Denn durch das bloße Nichtleiſten der Hülfe, alſo eine Unterlaſſung, würde er ſein Kind verletzen, ja, dem Untergange zuführen. Die moraliſche Pflicht der Kinder gegen die Eltern iſt nicht ſo unmittelbar und entſchieden. Sie beruht darauf, daß, weil jede Pflicht ein Recht giebt, auch die Eltern eines gegen die Kinder haben müſſen, welches bei dieſen die Pflicht des Gehorſams begründet, die aber nachmals, mit dem Recht, aus welchem ſie entſtanden iſt, auch aufhört. An ihre Stelle wird alsdann Dankbarkeit treten für Das, was die Eltern mehr gethan, als ſtrenge ihre Pflicht war. Jedoch, ein ſo häßliches, oft ſelbſt empörendes Laſter auch der Undank iſt; ſo iſt Dankbarkeit doch nicht Pflicht zu nennen: weil ihr Ausbleiben keine Verletzung des Andern, alſo kein Unrecht iſt. Außerdem müßte der Wohlthäter vermeint haben, ſtillſchweigend einen Handel abzuſchließen. — Allenfalls könnte man als unmittelbar durch eine Handlung entſtehende Verpflichtung den Erſatz für angerichteten Schaden geltend machen. Jedoch iſt dieſer, als Aufhebung der Folgen einer ungerechten Handlung, eine bloße Bemühung ſie auszulöſchen, etwas rein Negatives, das darauf beruht, daß die Handlung ſelbſt hätte unterbleiben ſollen. — Noch ſei hier bemerkt, daß die Billigkeit der Feind der Gerechtigkeit iſt und ihr oft gröblich zuſetzt: daher man ihr nicht zu viel einräu-

nen ſoll. Der Deutſche iſt ein Freund der Billigkeit, der Engländer hält es mit der Gerechtigkeit.

Das Geſetz der Motivation iſt eben ſo ſtreng, wie das der phyſiſchen Kauſalität, führt alſo einen eben ſo unwiderſtehlichen Zwang mit ſich. Dem entſprechend giebt es zur Ausübung des Unrechts zwei Wege, den der Gewalt und den der Liſt. Wie ich durch Gewalt einen Andern tödten, oder berauben, oder mir zu gehorchen zwingen kann; ſo kann ich alles dieſes auch durch Liſt ausführen, indem ich ſeinem Intellekt falſche Motive vorſchiebe, in Folge welcher er thun muß, was er außerdem nicht thun würde. Dies geſchieht mittelſt der Lüge; deren Unrechtmäßigkeit allein hierauf beruht, ihr alſo nur anhängt, ſofern ſie ein Werkzeug der Liſt, d. h. des Zwanges mittelſt der Motivation, iſt. Dies aber iſt ſie in der Regel. Denn zunächſt kann mein Lügen ſelbſt nicht ohne Motiv geſchehen: dies Motiv aber wird, mit den ſeltenſten Ausnahmen, ein ungerechtes, nämlich die Abſicht ſeyn, Andere, über die ich keine Gewalt habe, nach meinem Willen zu leiten, d. h. ſie mittelſt der Motivation zu zwingen. Dieſe Abſicht liegt ſogar auch der bloß windbeutelnden Lüge zum Grunde, indem wer ſie braucht ſich dadurch bei Andern in höheres Anſehen, als ihm zuſteht, zu ſetzen ſucht. — Die Verbindlichkeit des Verſprechens und des Vertrages beruht darauf, daß ſie, wenn nicht erfüllt, die feierlichſte Lüge ſind, deren Abſicht, moraliſchen Zwang über Andere auszuüben, hier um ſo evidenter iſt, als das Motiv der Lüge, die verlangte Leiſtung des Gegenparts, ausdrücklich ausgeſprochen iſt. Das Verächtliche des Betrugs kommt daher, daß er durch Gleißnerei ſeinen Mann entwaffnet, ehe er ihn angreift. Der Verrath iſt ſein Gipfel und wird, weil er in die Kategorie der doppelten Ungerechtigkeit gehört, tief verabſcheut. Aber wie ich, ohne Unrecht, alſo mit Recht, Gewalt durch Gewalt vertreiben kann; ſo kann ich, wo mir die Gewalt abgeht, oder es mir bequemer ſcheint, es auch durch Liſt. Ich habe alſo in den Fällen, wo ich ein Recht zur Gewalt habe, es auch zur Lüge: ſo z. B. gegen Räuber und unberechtigte Gewältiger jeder Art, die ich demnach durch Liſt in eine Falle locke. Darum bindet ein gewaltſam abgezwungenes Verſprechen nicht. — Aber das Recht zur Lüge geht in der That noch weiter: es tritt ein bei jeder völlig unbefugten Frage, welche

meine persönlichen, oder meine Geschäftsangelegenheiten betrifft, mithin vorwitzig ist, und deren Beantwortung nicht nur, sondern schon deren bloße Zurückweisung durch „ich will's nicht sagen", als Verdacht erweckend, mich in Gefahr bringen würde. Hier ist die Lüge die Nothwehr gegen unbefugte Neugier, deren Motiv meistens kein wohlwollendes ist. Denn, wie ich das Recht habe, dem vorausgesetzten bösen Willen Anderer und der demnach präsumirten physischen Gewalt physischen Widerstand, auf Gefahr des Beeinträchtigers, zum voraus entgegenzustellen und also, als Präventivmaaßregel, meine Gartenmauer mit scharfen Spitzen zu verwahren, Nachts auf meinem Hofe böse Hunde loszulassen, ja, nach Umständen, selbst Fußangeln und Selbstschüsse zu stellen, deren schlimme Folgen der Eindringer sich selber zuzuschreiben hat; so habe ich auch das Recht, dasjenige auf alle Weise geheim zu halten, dessen Kenntniß mich dem Angriff Anderer bloßstellen würde, und habe auch Ursache dazu, weil ich auch hier den bösen Willen Anderer als sehr leicht möglich annehmen und die Vorkehrungen dagegen zum voraus treffen muß. Daher sagt Ariosto:

Quantunque il simular sia le più volte
Ripreso, e dia di mala mente indici,
Si trova pure in molte cose e molte
Avere fatti evidenti benefici,
E danni e biasmi e morti avere tolte:
Che non conversiam' sempre con gli amici,
In questa assai più oscura che serena
Vita mortal, tutta d'invidia piena.*)
(Orl. fur., IV, 1.)

Ich darf also, ohne Unrecht, selbst der bloß präsumirten Beeinträchtigung durch List, zum voraus List entgegenstellen, und brauche daher nicht Dem, der unbefugt in meine Privatverhältnisse späht, Rede zu stehen, noch durch die Antwort: „Dies will ich geheim halten", die Stelle anzuzeigen, wo ein mir gefähr-

*) So sehr auch meistens die Verstellung getadelt wird und von schlechter Absicht zeugt; so hat sie dennoch in gar vielen Dingen augenfällig Gutes gestiftet, indem sie dem Schaden, der Schande und dem Tode vorbeugte: denn nicht immer reden wir mit Freunden, in diesem viel mehr finstern, als heitern, sterblichen Leben, welches von Neide strotzt.

liches, ihm vielleicht vortheilhaftes, jedenfalls ihm Macht über mich verleihendes Geheimniß liegt:

Scire volunt secreta domus, atque inde timeri.

Sondern ich bin alsdann befugt, ihn mit einer Lüge abzufertigen, auf seine Gefahr, falls sie ihn in schädlichen Irrthum versetzt. Denn hier ist die Lüge das einzige Mittel, der vorwitzigen und verdächtigen Neugier zu begegnen: ich stehe daher im Fall der Nothwehr. Ask me no questions, and I'll tell you no lies*), ist hier die richtige Maxime. Nämlich bei den Engländern, denen der Vorwurf der Lüge als die schwerste Beleidigung gilt, und die eben daher wirklich weniger lügen, als die andern Nationen, werden dem entsprechend alle unbefugten, die Verhältnisse des Andern betreffenden Fragen als eine Ungezogenheit angesehen, welche der Ausdruck to ask questions bezeichnet. — Auch verfährt nach dem oben aufgestellten Princip jeder Verständige, selbst wenn er von der strengsten Rechtlichkeit ist. Kehrt er z. B. von einem entlegenen Orte zurück, wo er Geld erhoben hat, und ein unbekannter Reisender gesellt sich zu ihm, frägt, wie gewöhnlich, erst wohin, und dann woher, darauf allmälig auch, was ihn an jenen Ort geführt haben mag; — so wird Jener eine Lüge antworten, um der Gefahr des Raubes vorzubeugen. Wer in dem Hause, in welchem ein Mann, um dessen Tochter er wirbt, wohnt, angetroffen und nach der Ursache seiner unvermutheten Anwesenheit gefragt wird, giebt, wenn er nicht auf den Kopf gefallen ist, unbedenklich eine falsche an. Und so kommen gar viele Fälle vor, in denen jeder Vernünftige, ohne allen Gewissensskrupel, lügt. Diese Ansicht allein beseitigt den schreienden Widerspruch zwischen der Moral, die gelehrt, und der, die täglich, selbst von den Redlichsten und Besten, ausgeübt wird. Jedoch muß dabei die angegebene Einschränkung auf den Fall der Nothwehr streng festgehalten werden; da außerdem diese Lehre abscheulichem Mißbrauche offen stände: denn an sich ist die Lüge ein sehr gefährliches Werkzeug. Aber wie, trotz dem Landfrieden, das Gesetz Jedem erlaubt, Waffen zu tragen und zu gebrauchen, nämlich im Fall der Nothwehr; so gestattet für den selben Fall, aber eben so auch nur für diesen, die Moral den Gebrauch der Lüge.

*) Frag' du mich nicht aus, will ich dich nicht belügen.

Dieſen Fall der Nothwehr gegen Gewalt oder Liſt ausgenommen, iſt jede Lüge ein Unrecht; daher die Gerechtigkeit Wahrhaftigkeit gegen Jedermann fordert. Aber gegen die völlig unbedingte, ausnahmsloſe und im Weſen der Sache liegende Verwerflichkeit der Lüge ſpricht ſchon Dies, daß es Fälle giebt, wo lügen ſogar Pflicht iſt, namentlich für Aerzte; ebenfalls, daß es edelmüthige Lügen giebt, z. B. die des Marquis Poſa im Don Carlos, die in der Gerusalemme liberata, II, 22, und überhaupt in allen den Fällen, wo Einer die Schuld des Andern auf ſich laden will; endlich daß ſogar Jeſus Chriſtus ein Mal abſichtlich die Unwahrheit geſagt hat (Joh. 7, 8). Demgemäß ſagt Campanella, in ſeinen Poesie filosofiche, madr. 9, geradezu: Bello è il mentir, se a fare gran ben' si trova.*) Dagegen aber iſt die gangbare Lehre von der Nothlüge ein elender Flicken auf dem Kleide einer armſäligen Moral. — Die, auf Kants Veranlaſſung, in manchen Kompendien gegebenen Ableitungen der Unrechtmäßigkeit der Lüge, aus dem Sprachvermögen des Menſchen, ſind ſo platt, kindiſch und abgeſchmackt, daß man, nur um ihnen Hohn zu ſprechen, verſucht werden könnte, ſich dem Teufel in die Arme zu werfen und mit Talleyrand zu ſagen: l'homme a reçu la parole pour pouvoir cacher sa pensée. — Kants bei jeder Gelegenheit zur Schau getragener, unbedingter und gränzenloſer Abſcheu gegen die Lüge beruht entweder auf Affektation, oder auf Vorurtheil: in dem Kapitel ſeiner „Tugendlehre" von der Lüge, ſchilt er dieſe zwar mit allen ehrenrührigen Prädikaten, bringt aber gar keinen eigentlichen Grund für ihre Verwerflichkeit bei; welches doch wirkſamer geweſen wäre. Deklamiren iſt leichter als Beweiſen, und Moraliſiren leichter als Aufrichtigſeyn. Kant hätte beſſer gethan, jenen ſpeciellen Eifer gegen die Schadenfreude loszulaſſen: dieſe, nicht die Lüge, iſt das eigentlich teufliſche Laſter. Denn ſie iſt das gerade Gegentheil des Mitleids, und iſt nichts Anderes, als die ohnmächtige Grauſamkeit, welche die Leiden, in denen ſie Andere ſo gern erblickt, ſelbſt herbeizuführen unfähig, dem Zufall dankt,

*) Schön iſt das Lügen, wenn es viel Gutes ſtiftet.

der es ſtatt ihrer that. — Daß, nach dem Princip der ritterlichen Ehre, der Vorwurf der Lüge als ſo ſehr ſchwer und eigentlich mit dem Blute des Anſchuldigers abzuwaſchen genommen wird, liegt nicht daran, daß die Lüge unrecht iſt, da alsdann die Anſchuldigung eines durch Gewalt verübten Unrechts eben ſo ſchwer kränken müßte, was bekanntlich nicht der Fall iſt; ſondern es liegt daran, daß, nach dem Princip der ritterlichen Ehre, eigentlich die Gewalt das Recht begründet: wer nun, um ein Unrecht auszuführen, zur Lüge greift, beweiſt, daß ihm die Gewalt, oder der zur Anwendung dieſer nöthige Muth abgeht. Jede Lüge zeugt von Furcht: das bricht den Stab über ihn.

§. 18.

Die Tugend der Menſchenliebe.

Die Gerechtigkeit iſt alſo die erſte und grundweſentliche Kardinaltugend. Als ſolche haben auch die Philoſophen des Alterthums ſie anerkannt, jedoch ihr drei andere unpaſſend gewählte koordinirt. Hingegen haben ſie die Menſchenliebe, caritas, ἀγαπη, noch nicht als Tugend aufgeſtellt: ſelbſt der in der Moral ſich am höchſten erhebende Plato gelangt doch nur bis zur freiwilligen, uneigennützigen Gerechtigkeit. Praktiſch und faktiſch iſt zwar zu jeder Zeit Menſchenliebe dageweſen: aber theoretiſch zur Sprache gebracht und förmlich als Tugend, und zwar als die größte von allen, aufgeſtellt, ſogar auch auf die Feinde ausgedehnt, wurde ſie zuerſt vom Chriſtenthum, deſſen allergrößtes Verdienſt eben hierin beſteht, wiewohl nur hinſichtlich auf Europa; da in Aſien ſchon tauſend Jahre früher die unbegränzte Liebe des Nächſten eben ſowohl Gegenſtand der Lehre und Vorſchrift, wie der Ausübung geweſen war, indem Veda und Dharma-Saſtra, Itihaſa und Purana, wie auch die Lehre des Buddha's Schakia Muni, nicht müde werden, ſie zu predigen. — Und wenn wir es ſtreng nehmen wollen, ſo laſſen ſich auch bei den Alten Spuren der Anempfehlung der Menſchenliebe finden, z. B. beim Cicero, De finib., V, 23; ſogar ſchon beim Pythagoras, nach Jamblichus, De vita Pythagorae, c. 33. Mir liegt jetzt die philoſophiſche Ableitung dieſer Tugend aus meinem Princip ob.

Der zweite Grad, in welchem, mittelst des oben thatsächlich nachgewiesenen, wiewohl seinem Ursprung nach geheimnißvollen Vorgangs des Mitleids, das fremde Leiden an sich selbst und als solches unmittelbar mein Motiv wird, sondert sich von dem ersten deutlich ab, durch den positiven Charakter der daraus hervorgehenden Handlungen; indem alsdann das Mitleid nicht bloß mich abhält, den Andern zu verletzen, sondern sogar mich antreibt, ihm zu helfen. Je nachdem nun theils jene unmittelbare Theilnahme lebhaft und tiefgefühlt, theils die fremde Noth groß und dringend ist, werde ich durch jenes rein moralische Motiv bewogen werden, ein größeres oder geringeres Opfer dem Bedürfniß oder der Noth des Andern zu bringen, welches in der Anstrengung meiner leiblichen oder geistigen Kräfte für ihn, in meinem Eigenthum, in meiner Gesundheit, Freiheit, sogar in meinem Leben bestehen kann. Hier also, in der unmittelbaren, auf keine Argumentation gestützten, noch deren bedürfenden Theilnahme, liegt der allein lautere Ursprung der Menschenliebe, der caritas, ἀγαπη, also derjenigen Tugend, deren Maxime ist, omnes, quantum potes, juva, und aus welcher alles Das fließt, was die Ethik unter dem Namen Tugendpflichten, Liebespflichten, unvollkommene Pflichten vorschreibt. Diese ganz unmittelbare, ja, instinktartige Theilnahme am fremden Leiden, also das Mitleid, ist die alleinige Quelle solcher Handlungen, wenn sie moralischen Werth haben, d. h. von allen egoistischen Motiven rein seyn, und eben deshalb in uns selbst diejenige innere Zufriedenheit erwecken sollen, welche man das gute, befriedigte, lobende Gewissen nennt; wie auch bei dem Zuschauer die eigenthümliche Beistimmung, Hochachtung, Bewunderung und sogar demüthigenden Rückblick auf sich selbst hervorrufen sollen, welcher eine nicht abzuleugnende Thatsache ist. Hat hingegen eine wohlthätige Handlung irgend ein anderes Motiv; so kann sie nicht anders, als egoistisch seyn, wenn sie nicht gar boshaft ist. Denn, entsprechend den oben aufgestellten Urtriebfedern aller Handlungen, nämlich Egoismus, Bosheit, Mitleid, lassen sich die Motive, welche überhaupt den Menschen bewegen können, unter drei, ganz allgemeine und oberste Klassen bringen: 1) eigenes Wohl, 2) fremdes Wehe, 3) fremdes Wohl. Ist nun das Motiv einer wohl-

thätigen Handlung nicht aus der dritten Klasse; so muß es schlechterdings der ersten oder zweiten angehören. Letzteres ist wirklich bisweilen der Fall: z. B. wenn ich Einem wohlthue, um einen Andern, dem ich nicht wohlthue, zu kränken, oder ihm sein Leiden noch fühlbarer zu machen; oder auch um einen Dritten, der demselben nicht wohlthat, zu beschämen; oder endlich um den, dem ich wohlthue, dadurch zu demüthigen. Ersteres aber ist viel öfter der Fall, nämlich sobald ich, bei einer guten That, sei es auch noch so entfernt und auf weitestem Umwege, mein eigenes Wohl im Auge habe, also wenn mich Rücksicht auf Belohnung, in dieser oder einer andern Welt, oder die zu erlangende Hochschätzung und der Ruf eines edeln Herzens, oder die Ueberlegung, daß der, dem heute ich helfe, mir ein Mal wieder helfen, oder sonst nützen und dienen könnte, endlich auch, wenn mich der Gedanke treibt, die Maxime des Edelmuths oder der Wohlthätigkeit müsse aufrecht erhalten werden, da sie mir doch auch ein Mal zu gute kommen könne, kurz, sobald mein Zweck irgend ein anderer ist, als ganz allein der rein objektive, daß ich dem Andern geholfen, ihn aus seiner Noth und Bedrängniß gerissen, ihn von seinem Leiden befreiet wissen will: und nichts darüber und nichts daneben! Nur dann, und ganz allein dann, habe ich wirklich jene Menschenliebe, caritas, ἀγαπη, bewiesen, welche gepredigt zu haben, das große, auszeichnende Verdienst des Christenthums ist. Aber gerade die Vorschriften, welche das Evangelium seinem Geheiß der Liebe hinzufügt, wie: μη γνώτω ἡ ἀριστερά σου, τί ποιεῖ ἡ δεξία σου (sinistra tua manus haud cognoscat, quae dextra facit) und ähnliche, sind auf das Gefühl dessen gegründet, was ich hier deducirt habe, daß nämlich ganz allein die fremde Noth und keine andere Rücksicht mein Motiv seyn muß, wenn meine Handlung moralischen Werth haben soll. Ganz richtig wird ebendaselbst (Matth. 6, 2) gesagt, daß Die, welche mit Ostentation geben, ihren Lohn dahin haben. Aber die Veden ertheilen auch hier uns gleichsam die höhere Weihe, indem sie wiederholentlich versichern, daß wer irgend einen Lohn seiner Werke begehrt, noch auf dem Wege der Finsterniß begriffen und zur Erlösung nicht reif sei. — Wenn Einer, indem er ein Almosen giebt, mich früge, was er davon hat; so wäre meine gewissenhafte Antwort: „Dieses, daß jenem

Armen sein Schicksal um so viel erleichtert wird; außerdem aber schlechterdings nichts. Ist dir nun damit nicht gedient, und daran eigentlich nichts gelegen; so hast du eigentlich nicht ein Almosen geben, sondern einen Kauf thun wollen: da bist du um dein Geld betrogen. Ist dir aber daran gelegen, daß Jener, den der Mangel drückt, weniger leide; so hast du eben deinen Zweck erreicht, hast dies davon, daß er weniger leidet, und siehst genau, wie weit deine Gabe sich belohnt."

Wie ist es nun aber möglich, daß ein Leiden, welches nicht *meines* ist, nicht *mich* trifft, doch eben so unmittelbar, wie sonst nur mein eigenes, Motiv für mich werden, mich zum Handeln bewegen soll? Wie gesagt, nur dadurch, daß ich es, obgleich mir nur als ein Aeußeres, bloß vermittelst der äußern Anschauung oder Kunde gegeben, dennoch *mitempfinde*, es als *meines fühle*, und doch nicht *in mir*, sondern *in einem Andern*, und also eintritt was schon *Calderon* ausspricht:

que entre el ver
Padecer y el padecer
Ninguna distancia habia.
„No siempre el peor es cierto", Jorn. II, p. 229.

(daß zwischen leiden sehen und leiden kein Unterschied sei.)

Dies aber setzt voraus, daß ich mich mit dem Andern gewissermaaßen identificirt habe, und folglich die Schranke zwischen Ich und Nicht-Ich, für den Augenblick, aufgehoben sei: nur dann wird die Angelegenheit des Andern, sein Bedürfniß, seine Noth, sein Leiden, unmittelbar zum meinigen: dann erblicke ich ihn nicht mehr, wie ihn doch die empirische Anschauung giebt, als ein mir Fremdes, mir Gleichgültiges, von mir gänzlich Verschiedenes; sondern *in ihm* leide ich mit, trotz dem, daß seine Haut meine Nerven nicht einschließt. Nur dadurch kann *sein* Wehe, *seine* Noth, Motiv *für mich* werden: außerdem kann es durchaus nur meine eigene. *Dieser Vorgang* ist, ich wiederhole es, *mysteriös*: denn er ist etwas, wovon die Vernunft keine unmittelbare Rechenschaft geben kann, und dessen Gründe auf dem Wege der Erfahrung nicht auszumitteln sind. Und doch ist er alltäglich. Jeder hat ihn oft an sich selbst erlebt, sogar dem Hartherzigsten und Selbstsüchtigsten ist er nicht fremd geblieben. Er tritt täglich

ein, vor unſern Augen, im Einzelnen, im Kleinen, überall wo, auf unmittelbaren Antrieb, ohne viel Ueberlegung, ein Menſch dem Andern hilft und beiſpringt, ja, bisweilen ſelbſt ſein Leben für Einen, den er zum erſten Male ſieht, in die augenſcheinlichſte Gefahr ſetzt, ohne mehr dabei zu denken, als eben daß er die große Noth und Gefahr des Andern ſieht. Er tritt im Großen ein, wenn, nach langer Ueberlegung und ſchwerer Debatte, die hochherzige Brittiſche Nation 20 Millionen Pfund Sterling hingiebt, um den Negerſklaven in ihren Kolonien die Freiheit zu erkaufen; unter dem Beifallsjubel einer ganzen Welt. Wer dieſe ſchöne Handlung im großen Stil, dem Mitleid als Triebfeder abſprechen wollte, um ſie dem Chriſtenthum zuzuſchreiben, bedenke, daß im ganzen Neuen Teſtament kein Wort gegen die Sklaverei geſagt iſt; ſo allgemein auch damals die Sache war; und daß vielmehr, noch 1860, in Nord-Amerika, bei Debatten über die Sklaverei, Einer ſich darauf berufen hat, daß Abraham und Jakob auch Sklaven gehalten haben.

Was nun in jedem einzelnen Fall die praktiſchen Ergebniſſe jenes myſteriöſen innern Vorganges ſeyn werden, mag die Ethik in Kapiteln und Paragraphen über Tugendpflichten, oder Liebespflichten, oder unvollkommene Pflichten, oder wie ſonſt, auseinanderſetzen. Die Wurzel, die Grundlage von dem Allen iſt die hier dargelegte, aus welcher der Grundſatz entſpringt: omnes, quantum potes, juva; und aus dieſem iſt hier alles Uebrige gar leicht abzuleiten, wie aus der erſten Hälfte meines Princips, alſo aus dem Neminem laede, alle Pflichten der Gerechtigkeit. Die Ethik iſt in Wahrheit die leichteſte aller Wiſſenſchaften; wie es auch nicht anders zu erwarten ſteht, da Jeder die Obliegenheit hat, ſie ſelbſt zu konſtruiren, ſelbſt aus dem oberſten Grundſatz, der in ſeinem Herzen wurzelt, die Regel für jeden vorkommenden Fall abzuleiten: denn Wenige haben die Muße und Geduld, eine fertig konſtruirte Ethik zu erlernen. Aus der Gerechtigkeit und Menſchenliebe fließen ſämmtliche Tugenden, daher ſind jene die Kardinaltugenden, mit deren Ableitung der Grundſtein der Ethik gelegt iſt. — Gerechtigkeit iſt der ganze ethiſche Inhalt des Alten Teſtaments, und Menſchenliebe der des Neuen: dieſe iſt die καινη ἐντολη (Joh. 13, 34), in welcher, nach Paulus (Röm. 13, 8—10), alle Chriſtlichen Tugenden enthalten ſind.

§. 19.

Bestätigungen des dargelegten Fundaments der Moral.

Die jetzt ausgesprochene Wahrheit, daß das Mitleid, als die einzige nicht egoistische, auch die alleinige ächt moralische Triebfeder sei, ist, seltsamer, ja, fast unbegreiflicher Weise, paradox. Ich will daher versuchen, sie den Ueberzeugungen des Lesers dadurch zu entfremden, daß ich sie als durch die Erfahrung und die Aussprüche des allgemeinen Menschengefühls bestätigt nachweise.

1) Zu diesem Zweck will ich zuvörderst einen beliebig erdachten Fall zum Beispiel nehmen, der in dieser Untersuchung als experimentum crucis gelten kann. Um mir aber nicht die Sache leicht zu machen, nehme ich keinen Fall der Menschenliebe, sondern eine Rechtsverletzung und zwar die stärkste. — Man setze zwei junge Leute, Kajus und Titus, beide leidenschaftlich verliebt, doch jeder in ein anderes Mädchen: und jedem stehe ein wegen äußerer Umstände bevorzugter Nebenbuhler durchaus im Wege. Beide seien entschlossen, jeder den seinigen aus der Welt zu schaffen, und Beide seien vor aller Entdeckung, sogar vor jedem Verdacht, vollkommen gesichert. Als jedoch Jeder seinerseits an die nähere Veranstaltung des Mordes geht, stehen Beide, nach einem Kampfe mit sich selbst, davon ab. Ueber die Gründe dieses Aufgebens ihres Entschlusses sollen sie uns aufrichtige und deutliche Rechenschaft ablegen. — Nun soll die Rechenschaft, welche Kajus giebt, ganz in die Wahl des Lesers gestellt seyn. Er mag etwan durch religiöse Gründe, wie den Willen Gottes, die dereinstige Vergeltung, das künftige Gericht u. dgl. abgehalten worden seyn. Oder aber er sage: „Ich bedachte, daß die Maxime meines Ver„fahrens in diesem Fall sich nicht geeignet haben würde, eine „allgemein gültige Regel für alle möglichen vernünftigen Wesen „abzugeben, indem ich ja meinen Nebenbuhler allein als Mittel „und nicht zugleich als Zweck behandelt haben würde." — Oder er sage mit Fichte: „Jedes Menschenleben ist Mittel zur Realisation „des Sittengesetzes: also kann ich nicht, ohne gegen die Realisa„tion des Sittengesetzes gleichgültig zu seyn, Einen vernichten, der „zu derselben beizutragen bestimmt ist." (Sittenlehre, S. 373.) —

(Diesem Skrupel, beiläufig gesagt, könnte er dadurch begegnen, daß er, im Besitz seiner Geliebten, bald ein neues Instrument des Sittengesetzes zu produciren hofft.) — Oder er sage, nach Wollaston: „Ich habe überlegt, daß jene Handlung der Aus„druck eines unwahren Satzes seyn würde." — Oder er sage, nach Hutcheson: „Der moralische Sinn, dessen Empfindungen, „wie die jedes andern Sinnes, nicht weiter erklärlich sind, hat „mich bestimmt, es seyn zu lassen." — Oder er sage, nach Adam Smith: „Ich sah voraus, daß meine Handlung gar keine Sym„pathie mit mir in den Zuschauern derselben erregt haben würde." — Oder, nach Christian Wolff: „Ich erkannte, daß ich da„durch meiner eigenen Vervollkommnung entgegen arbeiten und „auch keine fremde befördern würde." — Oder er sage, nach Spinoza: „Homini nihil utilius homine: ergo hominem in„terimere nolui." — Kurz, er sage, was man will. — Aber Titus, dessen Rechenschaft ich mir vorbehalte, der sage: „Wie „es zu den Anstalten kam, und ich deshalb, für den Augenblick, „mich nicht mit meiner Leidenschaft, sondern mit jenem Neben„buhler zu beschäftigen hatte; da zuerst wurde mir recht deutlich, „was jetzt mit ihm eigentlich vorgehen sollte. Aber nun ergriff „mich Mitleid und Erbarmen, es jammerte mich seiner, ich konnte „es nicht über's Herz bringen: ich habe es nicht thun können." — Jetzt frage ich jeden redlichen und unbefangenen Leser: Welcher von Beiden ist der bessere Mensch? — Welchem von Beiden möchte er sein eigenes Schicksal lieber in die Hand geben? — Welcher von ihnen ist durch das reinere Motiv zurückgehalten worden? — Wo liegt demnach das Fundament der Moral?

2) Nichts empört so im tiefsten Grunde unser moralisches Gefühl, wie Grausamkeit. Jedes andere Verbrechen können wir verzeihen, nur Grausamkeit nicht. Der Grund hievon ist, daß Grausamkeit das gerade Gegentheil des Mitleids ist. Wenn wir von einer sehr grausamen That Kunde erhalten, wie z. B. die ist, welche eben jetzt die Zeitungen berichten, von einer Mutter, die ihren fünfjährigen Knaben dadurch gemordet hat, daß sie ihm siedendes Oel in den Schlund goß, und ihr jüngeres Kind dadurch, daß sie es lebendig begrub; — oder die, welche eben aus Algier gemeldet wird, daß nach einem zufälligen Streit und Kampf zwischen einem Spanier und einem Algierer, dieser, als der stär-

kere, jenem die ganze untere Kinnlade rein ausriß und als Trophäe davon trug, jenen lebend zurücklassend; — dann werden wir von Entsetzen ergriffen und rufen aus: „Wie ist es möglich, so etwas zu thun?“ — Was ist der Sinn dieser Frage? Ist er vielleicht: Wie ist es möglich, die Strafen des künftigen Lebens so wenig zu fürchten? — Schwerlich. — Oder: Wie ist es möglich, nach einer Maxime zu handeln, die so gar nicht geeignet ist, ein allgemeines Gesetz für alle vernünftigen Wesen zu werden? — Gewiß nicht. — Oder: Wie ist es möglich, seine eigene und die fremde Vollkommenheit so sehr zu vernachlässigen? — Eben so wenig. — Der Sinn jener Frage ist ganz gewiß bloß dieser: Wie ist es möglich, so ganz ohne Mitleid zu seyn? — Also ist es der größte Mangel an Mitleid, der einer That den Stämpel der tiefsten moralischen Verworfenheit und Abscheulichkeit aufdrückt. Folglich ist Mitleid die eigentliche moralische Triebfeder.

3) Ueberhaupt ist die von mir aufgestellte Grundlage der Moral und Triebfeder der Moralität die einzige, der sich eine reale, ja, ausgedehnte Wirksamkeit nachrühmen läßt. Denn von den übrigen Moralprincipien der Philosophen wird dies wohl Niemand behaupten wollen; da diese aus abstrakten, zum Theil selbst spitzfindigen Sätzen bestehen, ohne anderes Fundament, als eine künstliche Begriffskombination, so daß ihre Anwendung auf das wirkliche Handeln sogar oft eine lächerliche Seite haben würde. Eine gute That, bloß aus Rücksicht auf das Kantische Moralprincip vollbracht, würde im Grunde das Werk eines philosophischen Pedantismus seyn, oder aber auf Selbsttäuschung hinauslaufen, indem die Vernunft des Handelnden eine That, welche andere, vielleicht edlere Triebfedern hätte, als das Produkt des kategorischen Imperativs und des auf nichts gestützten Begriffs der Pflicht auslegte. Aber nicht nur von den philosophischen, auf bloße Theorie berechneten, sondern sogar auch von den ganz zum praktischen Behuf aufgestellten religiösen Moralprincipien läßt sich selten eine entschiedene Wirksamkeit nachweisen. Dies sehen wir zuvörderst daran, daß, trotz der großen Religionsverschiedenheit auf Erden, der Grad der Moralität, oder vielmehr Immoralität, durchaus keine jener entsprechende Verschiedenheit aufweist, sondern, im Wesentlichen, so ziemlich überall der selbe ist. Nur muß man nicht Rohheit und Verfeinerung mit Mora-

lität und Immoralität verwechseln. Die Religion der Griechen hatte eine äußerst geringe, fast nur auf den Eid beschränkte moralische Tendenz; es wurde kein Dogma gelehrt und keine Moral öffentlich gepredigt: wir sehen aber nicht, daß deshalb die Griechen, Alles zusammengenommen, moralisch schlechter gewesen wären, als die Menschen der Christlichen Jahrhunderte. Die Moral des Christenthums ist viel höherer Art, als die der übrigen Religionen, die jemals in Europa aufgetreten sind: aber wer deshalb glauben wollte, daß die Europäische Moralität sich in eben dem Maaße verbessert hätte und jetzt wenigstens unter den gleichzeitigen excellirte, den würde man nicht nur bald überführen können, daß unter Mohammedanern, Gebern, Hindu und Buddhaisten mindestens, eben so viel Redlichkeit, Treue, Toleranz, Sanftmuth, Wohlthätigkeit, Edelmuth und Selbstverleugnung gefunden wird, als unter den Christlichen Völkern; sondern sogar würde das lange Verzeichniß unmenschlicher Grausamkeiten, die das Christenthum begleitet haben, in den zahlreichen Religionskriegen, den unverantwortlichen Kreuzzügen, in der Ausrottung eines großen Theils der Ureinwohner Amerikas und Bevölkerung dieses Welttheils mit aus Afrika herangeschleppten, ohne Recht, ohne einen Schein des Rechts, ihren Familien, ihrem Vaterlande, ihrem Welttheil entrissenen und zu endloser Zuchthausarbeit verdammten Negersklaven *), in den unermüdlichen Ketzerverfolgungen und himmelschreienden Inquisitionsgerichten, in der Bartholomäusnacht, in der Hinrichtung von 18000 Niederländern durch Alba, u. s. w. u. s. w. — eher einen Ausschlag zu Ungunsten des Christenthums besorgen lassen. Ueberhaupt aber, wenn man die vortreffliche Moral, welche die Christliche und mehr oder weniger jede Religion predigt, vergleicht mit der Praxis ihrer Bekenner, und sich vorstellt, wohin es mit dieser kommen würde, wenn nicht der weltliche Arm die Verbrechen verhinderte, ja, was wir zu befürchten hätten, wenn auch nur auf Einen Tag alle Gesetze aufgehoben würden; so wird man bekennen müssen, daß die Wirkung aller Religionen auf die Moralität eigentlich sehr geringe ist.

*) Noch jetzt wird, nach Buxton, The African slavetrade, 1839, ihre Zahl jährlich durch ungefähr 150000 frische Afrikaner vermehrt, bei deren Einfangung und Reise über 200000 andere jämmerlich umkommen.

Hieran ist freilich die Glaubensschwäche Schuld. Theoretisch und so lange es bei der frommen Betrachtung bleibt, scheint Jedem sein Glaube fest. Allein die That ist der harte Probierstein aller unserer Ueberzeugungen: wenn es zu ihr kommt und nun der Glaube durch große Entsagungen und schwere Opfer bewährt werden soll; da zeigt sich die Schwäche desselben. Wenn ein Mensch ein Verbrechen ernstlich meditirt; so hat er die Schranke der ächten reinen Moralität bereits durchbrochen: danach aber ist das Erste, was ihn aufhält, alle Mal der Gedanke an Justiz und Polizei. Entschlägt er sich dessen, durch die Hoffnung diesen zu entgehen; so ist die zweite Schranke, die sich ihm entgegenstellt, die Rücksicht auf seine Ehre. Kommt er nun aber auch über diese Schutzwehr hinweg; so ist sehr viel dagegen zu wetten, daß, nach Ueberwindung dieser zwei mächtigen Widerstände, jetzt noch irgend ein Religionsdogma Macht genug über ihn haben werde, um ihn von der That zurückzuhalten. Denn wen nahe und gewisse Gefahren nicht abschrecken, den werden die entfernten und bloß auf Glauben beruhenden schwerlich in Zaum halten. Ueberdies läßt sich gegen jede ganz allein aus religiösen Ueberzeugungen hervorgegangene gute Handlung noch einwenden, daß sie nicht uneigennützig gewesen, sondern aus Rücksicht auf Lohn und Strafe geschehen sei, folglich keinen rein moralischen Werth habe. Diese Einsicht finden wir stark ausgedrückt in einem Briefe des berühmten Großherzogs Karl August von Weimar, wo es heißt: „Baron Weyhers fand selber, das müsse ein schlechter Kerl sein, der durch Religion gut, und nicht von Natur dazu geneigt sei. In vino veritas.“ (Briefe an J. H. Merck, Br. 229.) — Nun betrachte man dagegen die von mir aufgestellte moralische Triebfeder. Wer wagt es, einen Augenblick in Abrede zu stellen, daß sie zu allen Zeiten, unter allen Völkern, in allen Lagen des Lebens, auch im gesetzlosen Zustande, auch mitten unter den Gräueln der Revolutionen und Kriege, und im Großen wie im Kleinen, jeden Tag und jede Stunde, eine entschiedene und wahrhaft wundersame Wirksamkeit äußert, täglich vieles Unrecht verhindert, gar manche gute That, ohne alle Hoffnung auf Lohn und oft ganz unerwartet ins Daseyn ruft, und daß wo sie und nur sie allein wirksam gewesen, wir Alle mit Rührung und Hochachtung der That den ächten moralischen Werth unbedingt zugestehen.

4) Denn gränzenloſes Mitleid mit allen lebenden Weſen iſt der feſteſte und ſicherſte Bürge für das ſittliche Wohlverhalten und bedarf keiner Kaſuiſtik. Wer davon erfüllt iſt, wird zuverläſſig Keinen verletzen, Keinen beeinträchtigen, Keinem wehe thun, vielmehr mit Jedem Nachſicht haben, Jedem verzeihen, Jedem helfen, ſo viel er vermag, und alle ſeine Handlungen werden das Gepräge der Gerechtigkeit und Menſchenliebe tragen. Hingegen verſuche man ein Mal zu ſagen: „Dieſer Menſch iſt tugendhaft, aber er kennt kein Mitleid.“ Oder: „Es iſt ein ungerechter und boshafter Menſch; jedoch iſt er ſehr mitleidig“; ſo wird der Widerſpruch fühlbar. — Der Geſchmack iſt verſchieden; aber ich weiß mir kein ſchöneres Gebet, als Das, womit die Alt-Indiſchen Schauſpiele (wie in früheren Zeiten die Engliſchen mit dem für den König) ſchließen. Es lautet: „Mögen alle lebende Weſen von Schmerzen frei bleiben.“

5) Auch aus einzelnen Zügen läßt ſich entnehmen, daß die wahre moraliſche Grundtriebfeder das Mitleid iſt. Es iſt, z. B., eben ſo unrecht, einen Reichen, wie einen Armen, durch gefahrloſe legale Kniffe, um hundert Thaler zu bringen: aber die Vorwürfe des Gewiſſens und der Tadel der unbetheiligten Zeugen werden im zweiten Fall ſehr viel lauter und heftiger ausfallen; daher auch ſchon Ariſtoteles ſagt: δεινότερον δέ ἐστι τὸν ἀτυχοῦντα, ἢ τὸν εὐτυχοῦντα, ἀδικεῖν (iniquius autem est, injuriam homini infortunato, quam fortunato, intulisse), Probl., XXIX, 2. Hingegen werden die Vorwürfe noch leiſer, als im erſten Falle ſeyn, wenn es eine Staatskaſſe iſt, die man übervortheilt hat: denn dieſe kann kein Gegenſtand des Mitleids ſeyn. Man ſieht, daß nicht unmittelbar die Rechtsverletzung, ſondern zunächſt das dadurch auf den Andern gebrachte Leiden den Stoff des eigenen und fremden Tadels liefert. Die bloße Rechtsverletzung als ſolche, z. B. die obige gegen eine Staatskaſſe, wird zwar auch vom Gewiſſen und von Andern gemißbilligt werden, aber nur ſofern die Maxime, *jedes* Recht zu achten, welche den wahrhaft ehrlichen Mann macht, dadurch gebrochen iſt; alſo mittelbar und im geringern Grade. War es jedoch eine *anvertraute* Staatskaſſe, ſo iſt der Fall ein ganz anderer, indem hier der oben feſtgeſtellte Begriff der *doppelten Ungerechtigkeit*, mit ſeinen ſpecifiſchen Eigenſchaften, eintritt. Auf dem hier Aus-

einandergesetzten beruht es, daß der schwerste Vorwurf, welcher habsüchtigen Erpressern und legalen Schurken überall gemacht wird, der ist, daß sie das Gut der Wittwen und Waisen an sich gerissen haben: eben weil diese, als ganz hülflos, mehr noch, als Andere, hätten das Mitleid erwecken sollen. Der gänzliche Mangel an diesem ist es also, welcher den Menschen der Ruchlosigkeit überführt.

6) Noch augenscheinlicher, als der Gerechtigkeit, liegt der Menschenliebe Mitleid zum Grunde. Keiner wird von Andern Beweise ächter Menschenliebe erhalten, so lange es ihm in jedem Betracht wohl geht. Der Glückliche kann zwar das Wohlwollen seiner Angehörigen und Freunde vielfach erfahren: aber die Aeußerungen jener reinen, uneigennützigen, objektiven Theilnahme am fremden Zustand und Schicksal, welche Wirkung der Menschenliebe sind, bleiben dem in irgend einem Betracht Leidenden aufbehalten. Denn an dem Glücklichen *als solchem* nehmen wir nicht Theil; vielmehr bleibt er *als solcher* unserm Herzen fremd: habeat sibi sua. Ja, er wird, wenn er Viel vor Andern voraus hat, leicht Neid erregen, welcher droht, bei seinem einstigen Sturz von der Höhe des Glücks, sich in Schadenfreude zu verwandeln. Jedoch bleibt diese Drohung meistens unerfüllt und es kommt nicht zu dem Sophokleischen γελῶσι δ' ἐχθροὶ (ridont inimici). Denn sobald der Glückliche stürzt, geht eine große Umgestaltung in den Herzen der Uebrigen vor, welche für unsere Betrachtung belehrend ist. Nämlich zuvörderst zeigt sich jetzt, welcher Art der Antheil war, den die Freunde seines Glücks an ihm nahmen: diffugiunt cadis cum faece siccatis amici. Aber andererseits, was er mehr fürchtete, als das Unglück selbst, und was zu denken ihm unerträglich fiel, das Frohlocken der Neider seines Glücks, das Hohngelächter der Schadenfreude, bleibt meistens aus: der Neid ist versöhnt, er ist mit seiner Ursache verschwunden, und das jetzt an seine Stelle tretende Mitleid gebiert die Menschenliebe. Oft haben die Neider und Feinde eines Glücklichen, bei seinem Sturz, sich in schonende, tröstende und helfende Freunde verwandelt. Wer hat nicht, wenigstens in schwächeren Graden, etwas der Art an sich selbst erlebt und, von irgend einem Unglücksfall betroffen, mit Ueberraschung gesehen, daß Die, welche bisher die größte Kälte, sogar Uebelwollen gegen ihn verriethen,

jetzt mit ungeheuchelter Theilnahme an ihn herantraten. Denn Unglück ist die Bedingung des Mitleids und Mitleid die Quelle der Menschenliebe. — Dieser Betrachtung verwandt ist die Bemerkung, daß unsern Zorn, selbst wenn er gerecht ist, nichts so schnell besänftigt, wie hinsichtlich des Gegenstandes desselben die Rede: „es ist ein Unglücklicher". Denn was für das Feuer der Regen, das ist für den Zorn das Mitleid. Dieserhalb rathe ich Dem, der nicht gern etwas zu bereuen haben möchte, daß, wenn er von Zorn gegen einen Andern entbrannt, diesem ein großes Leid zuzufügen gedenkt, er sich lebhaft vorstellen möge, er hätte es ihm bereits zugefügt, sähe ihn jetzt mit seinen geistigen, oder körperlichen Schmerzen, oder Noth und Elend, ringen und müßte zu sich sagen: das ist mein Werk. Wenn irgend Etwas, so vermag dieses seinen Zorn zu dämpfen. Denn Mitleid ist das rechte Gegengift des Zorns, und durch jenen Kunstgriff gegen sich selbst anticipirt man, während es noch Zeit ist,

la pitié, dont la voix,
Alors qu'on est vengé, fait entendre ses lois.
Volt., „Sémiramis", A. 5, Sc. 6.

Ueberhaupt wird unsere gehässige Stimmung gegen Andere durch nichts so leicht beseitigt, als wenn wir einen Gesichtspunkt fassen, von welchem aus sie unser Mitleid in Anspruch nehmen. — Sogar daß Eltern, in der Regel, das kränkliche Kind am meisten lieben, beruht darauf, daß es immerfort Mitleid erregt.

7) Die von mir aufgestellte moralische Triebfeder bewährt sich als die ächte ferner dadurch, daß sie auch die Thiere in ihren Schutz nimmt, für welche in den andern Europäischen Moralsystemen so unverantwortlich schlecht gesorgt ist. Die vermeinte Rechtlosigkeit der Thiere, der Wahn, daß unser Handeln gegen sie ohne moralische Bedeutung sei, oder, wie es in der Sprache jener Moral heißt, daß es gegen Thiere keine Pflichten gebe, ist geradezu eine empörende Rohheit und Barbarei des Occidents, deren Quelle im Judenthum liegt. In der Philosophie beruht sie auf der aller Evidenz zum Trotz angenommenen gänzlichen Verschiedenheit zwischen Mensch und Thier, welche bekanntlich am entschiedensten und grellsten von Kartesius ausgesprochen ward, als eine nothwendige Konsequenz seiner Irrthümer.

Als nämlich die Kartesisch-Leibnitz-Wolffische Philosophie aus abstrakten Begriffen die rationale Psychologie aufbaute und eine unsterbliche anima rationalis konstruirte; da traten die natürlichen Ansprüche der Thierwelt diesem exklusiven Privilegio und Unsterblichkeits-Patent der Menschenspecies augenscheinlich entgegen, und die Natur legte, wie bei allen solchen Gelegenheiten, still ihren Protest ein. Nun mußten die von ihrem intellektuellen Gewissen geängstigten Philosophen suchen, die rationale Psychologie durch die empirische zu stützen und daher bemüht seyn, zwischen Mensch und Thier eine ungeheuere Kluft, einen unermeßlichen Abstand zu eröffnen, um, aller Evidenz zum Trotz, sie als von Grund aus verschieden darzustellen. Solcher Bemühungen spottet schon Boileau:

Les animaux ont-ils des universités?
Voit-on fleurir chez eux des quatre facultés?

Da sollten am Ende gar die Thiere sich nicht von der Außenwelt zu unterscheiden wissen und kein Bewußtseyn ihrer selbst, kein Ich haben! Gegen solche abgeschmackte Behauptungen darf man nur auf den jedem Thiere, selbst dem kleinsten und letzten, inwohnenden gränzenlosen Egoismus hindeuten, der hinlänglich bezeugt, wie sehr die Thiere sich ihres Ichs, der Welt oder dem Nicht-Ich gegenüber, bewußt sind. Wenn so ein Kartesianer sich zwischen den Klauen eines Tigers befände, würde er auf das deutlichste inne werden, welchen scharfen Unterschied ein solcher zwischen seinem Ich und Nicht-Ich setzt. Solchen Sophistikationen der Philosophen entsprechend finden wir, auf dem populären Wege, die Eigenheit mancher Sprachen, namentlich der deutschen, daß sie für das Essen, Trinken, Schwangerseyn, Gebären, Sterben und den Leichnam der Thiere ganz eigene Worte haben, um nicht die gebrauchen zu müssen, welche jene Akte beim Menschen bezeichnen, und so unter der Diversität der Worte die vollkommene Identität der Sache zu verstecken. Da die alten Sprachen eine solche Duplicität der Ausdrücke nicht kennen, sondern unbefangen die selbe Sache mit dem selben Worte bezeichnen; so ist jener elende Kunstgriff ohne Zweifel das Werk Europäischer Pfaffenschaft, die, in ihrer Profanität, nicht glaubt weit genug gehen zu können im Verleugnen und Lästern des ewigen

Wesens, welches in allen Thieren lebt; wodurch sie den Grund gelegt hat zu der in Europa üblichen Härte und Grausamkeit gegen Thiere, auf welche ein Hochasiate nur mit gerechtem Abscheu hinsehen kann. In der Englischen Sprache begegnen wir jenem nichtswürdigen Kunstgriff nicht; ohne Zweifel, weil die Sachsen, als sie England eroberten, noch keine Christen waren. Dagegen findet sich ein Analogon desselben in der Eigenthümlichkeit, daß im Englischen alle Thiere generis neutrius sind und daher durch das Pronomen it (es) vertreten werden, ganz wie leblose Dinge; welches, zumal bei den Primaten, wie Hunde, Affen u. s. w., ganz empörend ausfällt und unverkennbar ein Pfaffenkniff ist, um die Thiere zu Sachen herabzusetzen. Die alten Aegypter, deren ganzes Leben religiösen Zwecken geweiht war, setzten in den selben Grüften die Mumien der Menschen und die der Ibisse, Krokodile u. s. w. bei: aber in Europa ist es ein Gräuel und Verbrechen, wenn der treue Hund neben der Ruhestätte seines Herrn begraben wird, auf welcher er bisweilen, aus einer Treue und Anhänglichkeit, wie sie beim Menschengeschlechte nicht gefunden wird, seinen eigenen Tod abgewartet hat. — Auf die Erkenntniß der Identität des Wesentlichen in der Erscheinung des Thiers und der des Menschen leitet nichts entschiedener hin, als die Beschäftigung mit Zoologie und Anatomie: was soll man daher sagen, wenn heut zu Tage (1839) ein frömmelnder Zootom einen absoluten und radikalen Unterschied zwischen Mensch und Thier zu urgiren sich erdreistet und hierin so weit geht, die redlichen Zoologen, welche, fern von aller Pfäfferei, Augendienerei und Tartüffianismus, an der Hand der Natur und Wahrheit ihren Weg verfolgen, anzugreifen und zu verunglimpfen?

Man muß wahrlich an allen Sinnen blind, oder vom foetor Judaicus total chloroformirt seyn, um nicht zu erkennen, daß das Wesentliche und Hauptsächliche im Thiere und im Menschen das Selbe ist und daß was Beide unterscheidet, nicht im Primären, im Princip, im Archäus, im innern Wesen, im Kern beider Erscheinungen liegt, als welcher in der einen wie in der andern der Wille des Individuums ist, sondern allein im Sekundären, im Intellekt, im Grad der Erkenntnißkraft, welcher beim Menschen, durch das hinzugekommene Vermögen abstrakter

Erkenntniß, genannt Vernunft, ein ungleich höherer ist, jedoch erweislich nur vermöge einer größern cerebralen Entwickelung, also der somatischen Verschiedenheit eines einzigen Theiles, des Gehirns, und namentlich seiner Quantität nach. Hingegen ist des Gleichartigen zwischen Thier und Mensch, sowohl psychisch als somatisch, ohne allen Vergleich mehr. So einem occidentalischen, judaisirten Thierverächter und Vernunftidolater muß man in Erinnerung bringen, daß, wie Er von seiner Mutter, so auch der Hund von der seinigen gesäugt worden ist. Daß sogar Kant in jenen Fehler der Zeit- und Landesgenossen gefallen ist, habe ich oben gerügt. Daß die Moral des Christenthums die Thiere nicht berücksichtigt, ist ein Mangel derselben, den es besser ist einzugestehen, als zu perpetuiren, und über den man sich um so mehr wundern muß, als diese Moral im Uebrigen die größte Uebereinstimmung zeigt mit der des Brahmanismus und Buddhaismus, bloß weniger stark ausgedrückt und nicht bis zu den Extremen durchgeführt ist; daher man kaum zweifeln kann, daß sie, wie auch die Idee von einem Mensch gewordenen Gotte (Avatar), aus Indien stammt und über Aegypten nach Judäa gekommen seyn mag; so daß das Christenthum ein Abglanz Indischen Urlichtes von den Ruinen Aegyptens wäre, welcher aber leider auf Jüdischen Boden fiel. Als ein artiges Symbol des eben gerügten Mangels in der christlichen Moral, bei ihrer sonstigen großen Uebereinstimmung mit der Indischen, ließe sich der Umstand auffassen, daß Johannes der Täufer ganz in der Weise eines Indischen Saniassi's auftritt, dabei aber — in Thierfelle gekleidet! welches bekanntlich jedem Hindu ein Gräuel seyn würde; da sogar die Königliche Societät zu Kalkutta ihr Exemplar der Veden nur unter dem Versprechen erhielt, daß sie es nicht, nach Europäischer Weise, in Leder binden lassen würde: daher es sich in ihrer Bibliothek in Seide gebunden vorfindet. Einen ähnlichen, charakteristischen Kontrast bietet die Evangelische Geschichte vom Fischzuge Petri, den der Heiland, durch ein Wunder, dermaaßen segnet, daß die Böte mit Fischen bis zum Sinken überfüllt werden (Luk. 5), mit der Geschichte von dem in Aegyptische Weisheit eingeweihten Pythagoras, welcher den Fischern ihren Zug, während das Netz noch unter dem Wasser liegt, abkauft, um sodann allen gefangenen Fischen ihre Freiheit zu schenken (Apul.

de magia, p. 36. Bip.). — Mitleid mit Thieren hängt mit der Güte des Charakters so genau zusammen, daß man zuversichtlich behaupten darf, wer gegen Thiere grausam ist, könne kein guter Mensch seyn. Auch zeigt dieses Mitleid sich als aus derselben Quelle mit der gegen Menschen zu übenden Tugend entsprungen. So z. B. werden fein fühlende Personen, bei der Erinnerung, daß sie, in übler Laune, im Zorn, oder vom Wein erhitzt, ihren Hund, ihr Pferd, ihren Affen unverdienter oder unnöthiger Weise, oder über die Gebühr gemißhandelt haben, die selbe Reue, die selbe Unzufriedenheit mit sich selbst empfinden, welche bei der Erinnerung an gegen Menschen verübtes Unrecht empfunden wird, wo sie die Stimme des strafenden Gewissens heißt. Ich erinnere mich, gelesen zu haben, daß ein Engländer, der in Indien, auf der Jagd, einen Affen geschossen hatte, den Blick, welchen dieser im Sterben auf ihn warf, nicht vergessen gekonnt und seitdem nie mehr auf Affen geschossen hat. Eben so Wilhelm Harris, ein wahrer Nimrod, der, bloß um das Vergnügen der Jagd zu genießen, in den Jahren 1836 und 1837 tief in das innere Afrika reiste. In seiner 1838 zu Bombay erschienenen Reise erzählt er, daß, nachdem er den ersten Elephanten, welches ein weiblicher war, erlegt hatte und am folgenden Morgen das gefallene Thier aufsuchte, alle anderen Elephanten aus der Gegend entflohen waren: bloß das Junge des gefallenen hatte die Nacht bei der todten Mutter zugebracht, kam jetzt, alle Furcht vergessend, den Jägern mit den lebhaftesten und deutlichsten Bezeugungen seines trostlosen Jammers entgegen, und umschlang sie mit seinem kleinen Rüssel, um ihre Hülfe anzurufen. Da, sagt Harris, habe ihn eine wahre Reue über seine That ergriffen und sei ihm zu Muthe gewesen, als hätte er einen Mord begangen. Diese fein fühlende Englische Nation sehen wir, vor allen andern, durch ein hervorstechendes Mitleid mit Thieren ausgezeichnet, welches sich bei jeder Gelegenheit kund giebt und die Macht gehabt hat, dieselbe, dem sie übrigens degradirenden „kalten Aberglauben" zum Trotz, dahin zu bewegen, daß sie die in der Moral von der Religion gelassene Lücke durch die Gesetzgebung ausfüllte. Denn diese Lücke eben ist Ursache, daß man in Europa und Amerika der Thier-Schutz-Vereine bedarf, welche selbst nur mittelst Hülfe der Justiz und Polizei wirken können.

In Asien gewähren die Religionen den Thieren hinlänglichen Schutz, daher dort kein Mensch an dergleichen Vereine denkt. Indessen erwacht auch in Europa mehr und mehr der Sinn für die Rechte der Thiere, in dem Maaße, als die seltsamen Begriffe von einer bloß zum Nutzen und Ergötzen der Menschen ins Daseyn gekommenen Thierwelt, in Folge welcher man die Thiere ganz als Sachen behandelt, allmälig verblassen und verschwinden. Denn diese sind die Quelle der rohen und ganz rücksichtslosen Behandlung der Thiere in Europa, und habe ich den Alttestamentlichen Ursprung derselben nachgewiesen im zweiten Bande der Parerga, §. 178. Zum Ruhme der Engländer also sei es gesagt, daß bei ihnen zuerst das Gesetz auch die Thiere ganz ernstlich gegen grausame Behandlung in Schutz genommen hat, und der Bösewicht es wirklich büßen muß, daß er gegen Thiere, selbst wenn sie ihm gehören, gefrevelt hat. Ja, hiemit noch nicht zufrieden, besteht in London eine zum Schutz der Thiere freiwillig zusammengetretene Gesellschaft, Society for the prevention of cruelty to animals, welche, auf Privatwegen, mit bedeutendem Aufwande, sehr viel thut, um der Thierquälerei entgegen zu arbeiten. Ihre Emissarien passen heimlich auf, um nachher als Denunzianten der Quäler sprachloser, empfindender Wesen aufzutreten, und überall hat man deren Gegenwart zu befürchten.*)

*) Wie ernstlich die Sache genommen wird, zeigt das folgende ganz frische Beispiel, welches ich aus dem Birmingham-Journal vom December 1839 übersetze: „Gefangennehmung einer Gesellschaft von 84 Hundehetzern. „— Da man erfahren hatte, daß gestern auf dem Plan in der Fuchsstraße „zu Birmingham eine Hundehetze Statt finden sollte, ergriff die Gesellschaft „der Thierfreunde Vorsichtsmaaßregeln, um sich der Hülfe der Polizei zu „versichern, von welcher ein starkes Detachement nach dem Kampfplatze „marschirte und, sobald es eingelassen worden, die gesammte gegenwärtige „Gesellschaft arretirte. Diese Theilnehmer wurden nunmehr paarweise mit „Handschlingen aneinandergebunden und dann das Ganze durch ein langes „Seil in der Mitte vereinigt: so wurden sie nach dem Polizeiamt geführt, „woselbst der Bürgermeister mit dem Magistrat Sitzung hielt. Die beiden „Hauptpersonen wurden jede zu einer Strafe van 1 Pfund Sterling nebst „8½ Schilling Kosten und im Nichtzahlungsfall zu 14 Tage schwerer Ar„beit im Zuchthause verurtheilt. Die übrigen wurden entlassen." — Die Stutzer, welche bei solchen noblen Plaisirs nie zu fehlen pflegen, werden

Bei ſteilen Brücken in London hält die Geſellſchaft ein Geſpann Pferde, welches jedem ſchwer beladenen Wagen unentgeltlich vorgelegt wird. Iſt das nicht ſchön? Erzwingt es nicht unſern Beifall, ſo gut wie eine Wohlthat gegen Menſchen? Auch die Philantropic Society zu London ſetzte ihrerſeits im Jahre 1837 einen Preis von 30 Pfund aus, für die beſte Darlegung moraliſcher Gründe gegen Thierquälerei, welche jedoch hauptſächlich aus dem Chriſtenthum genommen ſeyn ſollten, wodurch freilich die Aufgabe erſchwert war: der Preis iſt 1839 dem Herrn Macnamara zuerkannt worden. In Philadelphia beſteht, zu ähnlichen Zwecken, eine Animals friends Society. Dem Präſidenten derſelben hat T. Forſter (ein Engländer) ſein Buch Philozoia, moral reflections on the actual condition of animals and the means of improving the same (Brüſſel 1839) dedicirt. Das Buch iſt originell und gut geſchrieben. Als Engländer ſucht der Verfaſſer ſeine Ermahnungen zu menſchlicher Behandlung der Thiere natürlich auch auf die Bibel zu ſtützen, gleitet jedoch

---

in der Proceſſion ſehr genirt ausgeſehen haben. — Aber ein noch ſtrengeres Exempel aus neuerer Zeit finden wir in den Times vom 6. April 1855, S. 6, und zwar eigentlich von dieſer Zeitung ſelbſt ſtatuirt. Sie berichtet nämlich den gerichtlich gewordenen Fall der Tochter eines ſehr begüterten Schottiſchen Baronets, welche ihr Pferd höchſt grauſam, mit Knüttel und Meſſer, gepeinigt hatte, wofür ſie zu 5 Pfund Sterling Strafe verurtheilt worden war. Daraus nun aber macht ſo ein Mädchen ſich nichts, und würde alſo eigentlich ungeſtraft davon gehüpft ſeyn, wenn nicht die Times mit der rechten und empfindlichen Züchtigung nachgekommen wären, indem ſie, die Vor- und Zunamen des Mädchens zwei Mal, mit großen Buchſtaben hinſetzend, fortfahren: „Wir können nicht umhin, zu ſagen, daß ein Paar „Monat Gefängnißſtrafe, nebſt einigen, privatim, aber vom handfeſteſten „Weibe in Hampſhire applicirten Auspeitſchungen eine viel paſſendere Be„ſtrafung der Miß N. N. geweſen ſeyn würde. Eine Elende dieſer Art „hat alle ihrem Geſchlechte zuſtehenden Rückſichten und Vorrechte verwirkt: „wir können ſie nicht mehr als ein Weib betrachten.“ — Ich widme dieſe Zeitungsnachrichten beſonders den jetzt in Deutſchland errichteten Vereinen gegen Thierquälerei, damit ſie ſehen, wie man es angreifen muß, wenn es etwas werden ſoll; wiewohl ich dem preiswürdigen Eifer des Herrn Hofrath Perner in München, der ſich dieſem Zweige der Wohlthätigkeit gänzlich gewidmet hat und die Anregung dazu über ganz Deutſchland verbreitet, meine volle Anerkennung zolle.

überall ab; so daß er endlich zu dem Argument greift, Jesus Christus sei ja im Stalle bei Ochselein und Eselein geboren, wodurch symbolisch angedeutet wäre, daß wir die Thiere als unsere Brüder zu betrachten und demgemäß zu behandeln hätten. — Alles hier Angeführte bezeugt, daß die in Rede stehende moralische Seite nachgerade auch in der occidentalischen Welt anzuklingen beginnt. Daß übrigens das Mitleid mit Thieren nicht so weit führen muß, daß wir, wie die Brahmanen, uns der thierischen Nahrung zu enthalten hätten, beruht darauf, daß in der Natur die Fähigkeit zum Leiden gleichen Schritt hält mit der Intelligenz; weshalb der Mensch durch Entbehrung der thierischen Nahrung, zumal im Norden, mehr leiden würde, als das Thier durch einen schnellen und stets unvorhergesehenen Tod, welchen man jedoch mittelst Chloroform noch mehr erleichtern sollte. Ohne thierische Nahrung hingegen würde das Menschengeschlecht im Norden nicht ein Mal bestehen können. Nach dem selben Maaßstabe läßt der Mensch das Thier auch für sich arbeiten, und nur das Uebermaaß der aufgelegten Anstrengung wird zur Grausamkeit.

8) Sehen wir einmal ganz ab von aller, vielleicht möglichen, metaphysischen Erforschung des letzten Grundes jenes Mitleids, aus welchem allein die nicht-egoistischen Handlungen hervorgehen können, und betrachten wir dasselbe vom empirischen Standpunkt aus, bloß als Naturanstalt; so wird Jedem einleuchten, daß zu möglichster Linderung der zahllosen und vielgestalteten Leiden, denen unser Leben ausgesetzt ist und welchen Keiner ganz entgeht, wie zugleich als Gegengewicht des brennenden Egoismus, der alle Wesen erfüllt und oft in Bosheit übergeht, — die Natur nichts Wirksameres leisten konnte, als daß sie in das menschliche Herz jene wundersame Anlage pflanzte, vermöge welcher das Leiden des Einen vom Andern mitempfunden wird, und aus der die Stimme hervorgeht, welche, je nachdem der Anlaß ist, Diesem „Schone!" Jenem „Hilf!" stark und vernehmlich zuruft. Gewiß war von dem hieraus entspringenden gegenseitigen Beistande für die Wohlfahrt Aller mehr zu hoffen, als von einem allgemeinen und abstrakten, aus gewissen Vernunftbetrachtungen und Begriffskombinationen sich ergebenden, strengen Pflichtgebot, von welchem um so weniger Erfolg zu erwarten stände, als dem

rohen Menschen allgemeine Sätze und abstrakte Wahrheiten ganz unverständlich sind, indem für ihn nur das Konkrete etwas ist, — die ganze Menschheit aber, mit Ausnahme eines äußerst kleinen Theils, stets roh war und bleiben muß, weil die viele, für das Ganze unumgänglich nöthige körperliche Arbeit die Ausbildung des Geistes nicht zuläßt. Hingegen zur Erweckung des als die alleinige Quelle uneigennütziger Handlungen und deshalb als die wahre Basis der Moralität nachgewiesenen Mitleids, bedarf es keiner abstrakten, sondern nur der anschauenden Erkenntniß, der bloßen Auffassung des konkreten Falles, auf welche dasselbe, ohne weitere Gedankenvermittlung, sogleich anspricht.

9) In völliger Uebereinstimmung mit dieser letzten Betrachtung werden wir folgenden Umstand finden. Die Begründung, welche ich der Ethik gegeben habe, läßt mich zwar unter den Schulphilosophen ohne Vorgänger, ja, sie ist, in Beziehung auf die Lehrmeinungen dieser, paradox, indem Manche von ihnen, z. B. die Stoiker (Sen., De clem., II, 5), Spinoza (Eth., IV, prop. 50), Kant (Kritik der praktischen Vernunft, S. 213; — R., S. 257), das Mitleid geradezu verwerfen und tadeln. Dagegen aber hat meine Begründung die Autorität des größten Moralisten der ganzen neuern Zeit für sich: denn dies ist, ohne Zweifel, J. J. Rousseau, der tiefe Kenner des menschlichen Herzens, der seine Weisheit nicht aus Büchern, sondern aus dem Leben schöpfte, und seine Lehre nicht für das Katheder, sondern für die Menschheit bestimmte, er, der Feind der Vorurtheile, der Zögling der Natur, welchem allein sie die Gabe verliehen hatte, moralisiren zu können, ohne langweilig zu seyn, weil er die Wahrheit traf und das Herz rührte. Von ihm also will ich einige Stellen zur Bestätigung meiner Ansicht herzusetzen mir erlauben, nachdem ich im Bisherigen mit Anführungen so sparsam wie möglich gewesen bin.

Im Discours sur l'origine de l'inégalité, S. 91 (edit. Bip.), sagt er: Il y a un autre principe, que Hobbes n'a point apperçu, et qui ayant été donné à l'homme pour adoucir, en certaines circonstances, la férocité de son amour-propre, tempère l'ardeur qu'il a pour son bien-être par une *répugnance innée à voir souffrir son semblable.* Je ne crois

pas avoir aucune contradiction à craindre en accordant à l'homme *la seule vertu naturelle* qu'ait été forcé de reconnaitre le détracteur le plus outré des vertus humaines. Je parle *de la pitié* etc. — S. 92: Mandeville a bien senti qu'avec toute leur morale les hommes n'eussent jamais été que des monstres, si la nature ne leur eut donné *la pitié* à l'appui de la raison: mais il n'a pas vû, que *de cette seule qualité découlent toutes les vertus sociales*, qu'il veut disputer aux hommes. En effet qu'est-ce-que la générosité, la clémence, l'humanité, sinon *la pitié* appliquée aux faibles, aux coupables, ou à l'espèce humaine en général? La bienveillance et l'amitié même sont, à le bien prendre, des productions d'une pitié constante, fixée sur un objet particulier; car désirer que quelqu'un ne souffre point, qu'est-ce autre-chose, que désirer qu'il soit heureux? — — La commisération sera d'autant plus énergique, que *l'animal spectateur s'identifiera* plus intimément *avec l'animal souffrant.* — S. 94: Il est donc bien certain, que la pitié est un sentiment naturel, qui, modérant dans chaque individu l'amour de soi-même, concourt à la conservation mutuelle de toute l'espèce. C'est elle, qui dans l'état de nature, tient lieu de lois, de moeurs et de vertus, avec cet avantage, que nul ne sera tenté de désobéir à sa douce voix: c'est elle, qui détournera tout sauvage robuste d'enlever à un faible enfant, ou à un vieillard infirme sa subsistence acquise avec peine, si lui même espère pouvoir trouver la sienne ailleurs: c'est elle qui, au lieu de cette maxime sublime de justice raisonnée „fais à autrui comme tu veux qu'on te fasse", inspire à tous les hommes cette autre maxime de bonté naturelle, bien moins parfaite, mais plus utile peut-être que la précédente „fais ton bien avec le moindre mal d'autrui qu'il est possible". C'est, en un mot, *dans ce sentiment naturel plutôt, que dans les argumens subtils, qu'il faut chercher la cause de la répugnance qu'éprouverait tout homme à mal faire*, même indépendamment des maximes de l'éducation. — Hiemit vergleiche man, was er ſagt im Emile, L. IV, p. 115—120 (ed. Bip.), wo es unter Anderm heißt: En effet, comment nous laissons nos émouvoir à la pitié, si ce n'est

en nous transportant hors de nous et en nous *identifiant avec l'animal souffrant*; *en quittant, pour ainsi dire, notre être, pour prendre le sien?* Nous ne souffrons qu'autant que nous jugeons qu'il souffre: *ce n'est pas dans nous, c'est dans lui, que nous souffrons.* — — — offrir au jeune homme des objets, sur lesquels puisse agir la force expansive de son coeur, qui le dilatent, qui l'étendent sur les autres êtres, qui le fassent partout *se retrouver hors de lui*; écarter avec soin ceux, qui le resserrent, le concentrent, et tendent le ressort *du moi humain* etc. —

Von Autoritäten abseiten der Schulen, wie gesagt, entblößt, führe ich noch an, daß die Chinesen fünf Kardinaltugenden (Tschang) annehmen, unter welchen das Mitleid (Sin) obenanſteht. Die übrigen vier ſind: Gerechtigkeit, Höflichkeit, Weisheit und Aufrichtigkeit.*) Dem entſprechend ſehen wir auch bei den Hindu, auf den zum Andenken verſtorbener Fürſten errichteten Gedächtnißtafeln, unter den ihnen nachgerühmten Tugenden das Mitleid mit Menſchen und Thieren die erſte Stelle einnehmen. In Athen hatte das Mitleid einen Altar auf dem Forum: Ἀθηναίοις δὲ ἐν τῇ ἀγορᾷ ἐστι Ἐλέου βωμὸς, ᾧ μάλιστα θεῶν, ἐς ἀνθρώπινον βίον καὶ μεταβολὰς πραγμάτων ὅτι ὠφέλιμος, μόνοι τιμὰς Ἑλλήνων νέμουσιν Ἀθηναῖοι. Παυσ., I, 17. (Atheniensibus in foro commiserationis ara est, quippe cui, inter omnes Deos, vitam humanam et mutationem rerum maxime adjuvanti, soli inter Graccos, honores tribuunt Athenienses.) Dieſen Altar erwähnt auch Lukianos im Timon, §. 99. — Ein von Stobäos uns aufbehaltener Ausſpruch des Phokion ſtellt das Mitleid als das Allerheiligſte im Menſchen dar: οὔτε ἐξ ἱερου βωμὸν, οὔτε ἐκ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ἀφαιρετέον τὸν ἔλεον (nec aram e fano, nec commiserationem e vita humana tollendam esse). In der Sapientia Indorum, welches die Griechiſche Ueberſetzung des Pantſcha Tantra iſt, heißt es (Sect. 3, p. 220): Λέγεται γὰρ, ὡς πρώτη τῶν ἀρετῶν ἡ ἐλεημοσύνη (princeps virtutum misericordia censetur). Man ſieht, daß

*) Journ. Asiatique, Vol. 9, p. 62, zu vergleichen mit Meng-Tseu, ed. Stan. Julien, 1824, L. I, §. 45; auch mit Meng-Tseu in den Livres sacrés de l'Orient par Pauthier, p. 281.

alle Zeiten und alle Länder ſehr wohl die Quelle der Moralität erkannt haben; nur Europa nicht; woran allein der foetor Judaicus Schuld iſt, der hier Alles und Alles durchzieht: da muß es dann ſchlechterdings ein Pflichtgebot, ein Sittengeſetz, ein Imperativ, kurzum, eine Ordre und Kommando ſeyn, dem parirt wird: davon gehen ſie nicht ab, und wollen nicht einſehen, daß Dergleichen immer nur den Egoismus zur Grundlage hat. Bei Einzelnen freilich und Ueberlegenen hat die gefühlte Wahrheit ſich kund gegeben: ſo bei Rouſſeau, wie oben angeführt; und auch Leſſing, in einem Briefe von 1756, ſagt: „Der mitleidigſte Menſch iſt der beſte Menſch, zu allen geſellſchaftlichen Tugenden, zu allen Arten der Großmuth der aufgelegteſte.“

§. 20.

Vom ethiſchen Unterſchiede der Charaktere.

Die letzte Frage, deren Beantwortung zur Vollſtändigkeit des dargelegten Fundaments der Ethik gehört, iſt dieſe: Worauf beruht der ſo große Unterſchied im moraliſchen Verhalten der Menſchen? Wenn Mitleid die Grundtriebfeder aller ächten, d. h. uneigennützigen Gerechtigkeit und Menſchenliebe iſt; warum wird der Eine, der Andere aber nicht dadurch bewogen? — Vermag vielleicht die Ethik, indem ſie die moraliſche Triebfeder aufdeckt, auch ſie in Thätigkeit zu verſetzen? Kann ſie den hartherzigen Menſchen in einen mitleidigen und dadurch in einen gerechten und menſchenfreundlichen umſchaffen? — Gewiß nicht: der Unterſchied der Charaktere iſt angeboren und unvertilgbar. Dem Boshaften iſt ſeine Bosheit ſo angeboren, wie der Schlange ihre Giftzähne und Giftblaſe; und ſo wenig wie ſie kann er es ändern. Velle non discitur, hat der Erzieher des Nero geſagt. Plato unterſucht im Meno ausführlich, ob die Tugend ſich lehren laſſe, oder nicht: er führt eine Stelle des Theognis an:

ἀλλὰ διδάσκων
Οὔποτε ποιήσεις τὸν κακὸν ἄνδρ' ἀγαθόν.
(sed docendo nunquam ex malo bonum hominem facies)

und gelangt zu dem Reſultate: ἀρετὴ ἂν εἴη οὔτε φύσει, οὔτε διδακτόν· ἀλλὰ θεία μοίρᾳ παραγιγνομένη, ἄνευ νοῦ, οἷς ἂν

παραγίγνηται (virtus utique nec doctrina, neque natura nobis aderit; verum divina sorte, absque mente, in eum, qui illam sortitus fuerit, influet); wobei mir der Unterſchied zwiſchen φυσει und θειᾳ μοιρᾳ ungefähr den zwiſchen Phyſiſch und Metaphyſiſch zu bezeichnen ſcheint. Schon der Vater der Ethik, Sokrates, hat, nach Angabe des Ariſtoteles, behauptet: οὐκ ἐφ' ἡμῖν γενέσθαι τὸ σπουδαίους εἶναι, ἢ φαύλους (in nostra potestate non est, bonos, aut malos esse). (Eth. magna, I. 9.) Ariſtoteles ſelbſt äußert ſich in gleichem Sinn: πᾶσι γὰρ δοκεῖ ἕκαστα τῶν ἠθῶν ὑπάρχειν φύσει πως· καὶ γὰρ δίκαιοι, καὶ σωφρονικοὶ, καὶ τ' ἄλλα ἐχομεν εὐθὺς ἐκ γενετῆς (singuli enim mores in omnibus hominibus quodammodo videntur inesse natura: namque ad justitiam, temperantiam, fortitudinem, ceterasque virtutes apti atque habiles sumus, cum primum nascimur). (Eth. Nicom., VI, 13.) Desgleichen finden wir dieſe Ueberzeugung ſehr entſchieden ausgeſprochen in den jedenfalls ſehr alten, wenn auch vielleicht nicht ächten Fragmenten des Pythagoreers Archytas, welche uns Stobäos aufbehalten hat im Florilegio, Tit. I, §. 77. Sie ſind auch abgedruckt in den Opusculis Graecorum sententiosis et moralibus, edente Orellio, Vol. 2, p. 240. Daſelbſt alſo heißt es, im Doriſchen Dialekt: Τὰς γὰρ λόγοις καὶ ἀποδείξεσιν ποτιχρωμένας ἀρετὰς δέον ἐπιστάμας ποταγορεύεν, ἀρετάν δέ, τὰν ἠθικὰν καὶ βελτίσταν ἕξιν τῶ ἀλόγω μέρεος τᾶς ψυχᾶς, καθ' ἃν καὶ ποιοί τινες ἠμεν λεγόμεθα κατὰ τὸ ἦθος, οἷον ἐλευθέριοι, δίκαιοι καὶ σώφρονες. (Eas enim, quae ratione et demonstratione utuntur, virtutes fas est, scientias appellare; virtutis autem nomine intelligemus moralem et optimum *animi partis ratione carentis habitum*, secundum quem qualitatem aliquam moralem habere dicimur, vocamurque v. c. liberales, justi et temperantes.) Wenn man die ſämmtlichen Tugenden und Laſter, welche Ariſtoteles im Buche de virtutibus et vitiis zu kurzer Ueberſicht zuſammengeſtellt hat, überblickt; ſo wird man finden, daß ſie alle ſich nur denken laſſen als angeborene Eigenſchaften, ja, nur als ſolche ächt ſeyn können; hingegen wenn ſie, in Folge vernünftiger Ueberlegung, willkührlich angenommen wären, eigentlich auf Verſtellung hinauslaufen und unächt ſeyn würden: daher alsdann auf ihren Fortbeſtand und Bewährung im Drange der

Umſtände durchaus nicht zu rechnen wäre. Nicht anders verhält es ſich auch mit der Tugend der Menſchenliebe, die bei Ariſtoteles, wie bei allen Alten, fehlt. In gleichem Sinne daher, wenn auch ſeinen ſkeptiſchen Ton beibehaltend, ſagt Montaigne: Seroit-il vrai, que pour être bon tout-à-fait, il nous le faille être par occulte, naturelle et universelle propriété, sans loi, sans raison, sans exemple? (L. II, c. 11.) Lichtenberg aber ſagt geradezu: „Alle Tugend aus Vorſatz taugt nicht viel. Gefühl, oder Gewohnheit iſt das Ding.“ (Vermiſchte Schriften, „Moraliſche Bemerkungen“.) Aber ſogar die urſprüngliche Lehre des Chriſtenthums ſtimmt dieſer Anſicht bei, indem es, in der Bergpredigt ſelbſt, bei Lukas, Kap. 6, V. 45, heißt: ὁ ἀγαθὸς ἄνθρωπος ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ θησαυροῦ τῆς καρδίας αὐτοῦ προφέρει τὸ ἀγαθὸν, καὶ ὁ πονηρὸς ἄνθρωπος ἐκ τοῦ πονηροῦ θησαυροῦ τῆς καρδίας αὐτοῦ προφέρει τὸ πονηρόν (homo bonus ex bono animi sui thesauro profert bonum, malusque ex malo animi sui thesauro profert malum), nachdem, in den beiden vorhergehenden Verſen, die bildliche Erläuterung der Sache, durch die Frucht, welche ſtets dem Baum gemäß ausfällt, vorangeſchickt war.

Kant aber iſt es, der zuerſt dieſen wichtigen Punkt vollkommen aufgeklärt hat, durch ſeine große Lehre, daß dem empiriſchen Charakter, der, als eine Erſcheinung, ſich in der Zeit und in einer Vielheit von Handlungen darſtellt, der intelligibele Charakter zum Grunde liegt, welcher die Beſchaffenheit des Dinges an ſich jener Erſcheinung und daher von Raum und Zeit, Vielheit und Veränderung, unabhängig iſt. Hieraus allein wird die jedem Erfahrenen bekannte, ſo erſtaunliche, ſtarre Unveränderlichkeit der Charaktere erklärlich, welche die Wirklichkeit und Erfahrung den Verſprechungen einer den Menſchen moraliſch beſſern wollenden und von Fortſchritten in der Tugend redenden Ethik allezeit ſiegreich entgegengehalten und dadurch bewieſen hat, daß die Tugend angeboren und nicht angepredigt wird. Wenn nicht der Charakter, als Urſprüngliches, unveränderlich und daher aller Beſſerung, mittelſt Berichtigung der Erkenntniß, unzugänglich wäre; wenn vielmehr, wie jene platte Ethik es behauptet, eine Beſſerung des Charakters mittelſt der Moral und demnach „ein ſtetiger Fortſchritt zum Guten“ möglich wäre; — ſo müßte, ſollen nicht alle die vielen religiöſen Anſtalten und moraliſirenden

Bemühungen ihren Zweck verfehlt haben, wenigſtens im Durchſchnitt, die ältere Hälfte der Menſchen bedeutend beſſer als die jüngere ſeyn. Davon iſt aber ſo wenig eine Spur, daß wir umgekehrt eher von jungen Leuten etwas Gutes hoffen, als von alten, als welche durch die Erfahrung ſchlimmer geworden ſind. Es kann zwar kommen, daß ein Menſch im Alter etwas beſſer, ein anderer wiederum ſchlechter erſcheint, als er in der Jugend war: Dies liegt aber bloß daran, daß im Alter, in Folge der reifern und vielfach berichtigten Erkenntniß, der Charakter reiner und deutlicher hervortritt; während in der Jugend Unwiſſenheit, Irrthümer und Chimären bald falſche Motive vorſchoben, bald wirkliche verdeckten; — wie dies folgt aus dem in der vorhergehenden Abhandlung S. 50 ff. unter 3 Geſagten. — Daß unter den beſtraften Verbrechern ſich viel mehr junge als alte befinden, kommt daher, daß, wo Anlage zu dergleichen Thaten im Charakter liegt, ſie auch bald den Anlaß findet, als That hervorzutreten, und ihr Ziel, Galeere oder Galgen, erreicht: und umgekehrt, wen die Anläſſe eines langen Lebens nicht zu Verbrechen haben bewegen können, der wird auch ſpäterhin nicht leicht auf Motive dazu ſtoßen. Daher ſcheint mir der wahre Grund der dem Alter gezollten Achtung darin zu liegen, daß ein Alter die Prüfung eines langen Lebens beſtanden und ſeine Unbeſcholtenheit bewahrt hat: denn dies iſt die Bedingung jener Achtung. — Dieſer Anſicht gemäß hat man, im wirklichen Leben, ſich durch jene Verheißungen der Moraliſten auch niemals irre machen laſſen; ſondern hat Dem, der ein Mal ſich ſchlecht erwieſen, nie mehr getraut, und auf den Edelmuth Deſſen, der ein Mal Proben davon abgelegt, nach Allem, was ſich auch verändert haben mochte, ſtets mit Zuverſicht hingeblickt. Operari sequitur Esse, iſt ein fruchtbarer Satz der Scholaſtik: jedes Ding in der Welt wirkt nach ſeiner unveränderlichen Beſchaffenheit, die ſein Weſen, ſeine Essentia ausmacht; ſo auch der Menſch. Wie Einer iſt, ſo wird, ſo muß er handeln, und das liberum arbitrium indifferentiae iſt eine längſt explodirte Erfindung aus der Kindheit der Philoſophie, mit welcher immerhin ſich einige alte Weiber im Doktorhute noch ſchleppen mögen.

Die drei ethiſchen Grundtriebfedern des Menſchen, Egoismus, Bosheit, Mitleid, ſind in Jedem in einem andern und unglaub-

lich verſchiedenen Verhältniſſe vorhanden. Je nachdem dieſes iſt, werden die Motive auf ihn wirken und die Handlungen ausfallen. Ueber einen egoiſtiſchen Charakter werden nur egoiſtiſche Motive Gewalt haben, und die zum Mitleid, wie die zur Bosheit redenden werden nicht dagegen aufkommen: er wird ſo wenig ſein Intereſſe opfern, um an ſeinem Feinde Rache zu nehmen, als um ſeinem Freunde zu helfen. Ein Anderer, der für boshafte Motive ſtark empfänglich iſt, wird oft, um Andern zu ſchaden, großen eigenen Nachtheil nicht ſcheuen. Denn es giebt Charaktere, die im Verurſachen des fremden Leidens einen Genuß finden, der das eigene eben ſo große überwiegt: dum alteri noceat sui negligens (Sen., De ira, I, 1). Dieſe gehen mit leidenſchaftlicher Wonne in den Kampf, in welchem ſie eben ſo große Verletzungen zu empfangen, als auszutheilen erwarten: ja, ſie werden, mit Vorbedacht, Den, der ihnen ein Uebel verurſacht hat, morden und gleich darauf, um der Strafe zu entgehen, ſich ſelbſt; wie dies die Erfahrung ſehr oft gezeigt hat. Hingegen beſteht die Güte des Herzens in einem tief gefühlten, univerſellen Mitleid mit Allem was Leben hat, zunächſt aber mit dem Menſchen; weil mit der Steigerung der Intelligenz die Empfänglichkeit für das Leiden gleichen Schritt hält: daher die unzähligen, geiſtigen und körperlichen Leiden des Menſchen das Mitleid viel ſtärker in Anſpruch nehmen, als der allein körperliche und ſelbſt da dumpfere Schmerz des Thieres. Die Güte des Charakters wird demnach zunächſt abhalten von jeder Verletzung des Andern, worin es auch ſei, ſodann aber auch zur Hülfe auffordern, wo immer ein fremdes Leiden ſich darbietet. Und auch hiemit kann es eben ſo weit gehen, wie in umgekehrter Richtung mit der Bosheit, nämlich bis dahin, daß Charaktere von ſeltener Güte ſich fremdes Leiden mehr zu Herzen nehmen, als eigenes, und daher für Andere Opfer bringen, durch welche ſie ſelbſt mehr leiden, als vorhin Der, dem ſie geholfen. Wo Mehreren oder gar Vielen zugleich dadurch zu helfen iſt, werden ſie erforderlichenfalls ſich ganz aufopfern: ſo Arnold von Winkelried. Vom Paulinus, Biſchofe zu Nola, im 5. Jahrhundert, während des Einfalls der Vandalen aus Afrika in Italien, erzählt Joh. v. Müller (Weltgeſchichte, Buch 10, Kap. 10): „Nachdem er, zum Löſegeld „für Gefangene, alle Schätze der Kirche, ſein und ſeiner Freunde

„eigenes Vermögen dargebracht, und er den Jammer einer „Wittwe sah, deren einziger Sohn fortgeführt wurde, bot er für „diesen sich selber zur Dienstbarkeit. Denn wer von gutem Alter „war und nicht vom Schwerdte fiel, wurde gefangen nach Kar„thago geführt."

Dieser unglaublich großen, angeborenen und ursprünglichen Verschiedenheit gemäß, werden Jeden nur die Motive vorwaltend anregen, für welche er überwiegende Empfänglichkeit hat; so wie der eine Körper nur auf Säuren, der andere nur auf Alkalien reagirt: und wie Dieses, so ist auch Jenes nicht zu ändern. Die menschenfreundlichen Motive, welche für den guten Charakter so mächtige Antriebe sind, vermögen als solche nichts über Den, der allein für egoistische Motive empfänglich ist. Will man nun diesen dennoch zu menschenfreundlichen Handlungen bringen; so kann es nur geschehen durch die Vorspiegelung, daß die Milderung der fremden Leiden mittelbar, auf irgend einem Wege, zu seinem eigenen Vortheil gereicht (wie denn auch die meisten Sittenlehren eigentlich verschiedenartige Versuche in diesem Sinne sind). Dadurch wird aber sein Wille bloß irre geleitet, nicht gebessert. Zu wirklicher Besserung wäre erfordert, daß man die ganze Art seiner Empfänglichkeit für Motive umwandelte, also z. B. machte, daß dem Einen fremdes Leiden als solches nicht mehr gleichgültig, dem Andern die Verursachung desselben nicht mehr Genuß wäre, oder einem Dritten nicht jede, selbst die geringste Vermehrung des eigenen Wohlseyns alle Motive anderer Art weit überwöge und unwirksam machte. Dies aber ist viel gewisser unmöglich, als daß man Blei in Gold umwandeln könnte. Denn es würde erfordern, daß man dem Menschen gleichsam das Herz im Leibe umkehrte, sein tief Innerstes umschüfe. Hingegen ist Alles, was man zu thun vermag, daß man den Kopf aufhellt, die Einsicht berichtigt, den Menschen zu einer richtigern Auffassung des objektiv Vorhandenen, der wahren Verhältnisse des Lebens bringt. Hiedurch aber wird nichts weiter erreicht, als daß die Beschaffenheit seines Willens sich konsequenter, deutlicher und entschiedener an den Tag legt, sich unverfälscht ausspricht. Denn, wie manche gute Handlungen im Grunde auf falschen Motiven, auf wohlgemeinten Vorspiegelungen eines da-

durch in dieſer, oder jener Welt zu erlangenden eigenen Vortheils beruhen; ſo beruhen auch manche Miſſethaten bloß auf falſcher Erkenntniß der menſchlichen Lebensverhältniſſe. Hierauf gründet ſich das Amerikaniſche Pönitentiarſyſtem: es beabſichtigt nicht, das Herz des Verbrechers zu beſſern, ſondern bloß, ihm den Kopf zurechtzuſetzen, damit er zu der Einſicht gelange, daß Arbeit und Ehrlichkeit ein ſichererer, ja leichterer Weg zum eigenen Wohle ſind, als Spitzbüberei.

Durch Motive läßt ſich Legalität erzwingen, nicht Moralität: man kann das Handeln umgeſtalten, nicht aber das eigentliche Wollen, welchem allein moraliſcher Werth zuſteht. Man kann nicht das Ziel verändern, dem der Wille zuſtrebt, ſondern nur den Weg, den er dahin einſchlägt. Belehrung kann die Wahl der Mittel ändern, nicht aber die der letzten allgemeinen Zwecke: dieſe ſetzt jeder Wille ſich, ſeiner urſprünglichen Natur gemäß. Man kann dem Egoiſten zeigen, daß er durch Aufgeben kleiner Vortheile größere erlangen wird; dem Boshaften, daß die Verurſachung fremder Leiden größere auf ihn ſelbſt bringen wird. Aber den Egoismus ſelbſt, die Bosheit ſelbſt wird man Keinem ausreden; ſo wenig, wie der Katze ihre Neigung zum Mauſen. Sogar auch die Güte des Charakters kann, durch Vermehrung der Einſicht, durch Belehrung über die Verhältniſſe des Lebens, alſo durch Aufhellung des Kopfes, zu einer folgerechtern und vollkommenern Aeußerung ihres Weſens gebracht werden, z. B. mittelſt Nachweiſung der entfernteren Folgen, welche unſer Thun für Andere hat, wie etwan der Leiden, welche ihnen, mittelbar und erſt im Laufe der Zeit, aus dieſer oder jener Handlung, die wir für ſo ſchlimm nicht hielten, erwachſen; desgleichen durch Belehrung über die nachtheiligen Folgen mancher gutherzigen Handlung, z. B. der Verſchonung eines Verbrechers; beſonders auch über den Vorrang, welcher dem Neminem laede durchgängig vor dem Omnes juva zuſteht u. ſ. f. In dieſer Hinſicht giebt es allerdings eine moraliſche Bildung und eine beſſernde Ethik: aber darüber hinaus geht ſie nicht, und die Schranke iſt leicht abzuſehen. Der Kopf wird aufgehellt; das Herz bleibt ungebeſſert. Das Grundweſentliche, das Entſchiedene, im Moraliſchen, wie im Intellektuellen und wie im Phyſiſchen, iſt das Angeborene: die Kunſt kann

überall nur nachhelfen. Jeder iſt, was er iſt, gleichſam „von Gottes Gnaden", jure divino, θεῖαι μοῖραι.

„Du biſt am Ende — was du biſt.
Setz' dir Perrücken auf von Millionen Locken,
Setz' deinen Fuß auf ellenhohe Socken:
Du bleibſt doch immer was du biſt."

Aber ſchon lange höre ich den Leſer die Frage aufwerfen: wo bleibt Schuld und Verdienſt? — Zur Antwort hierauf verweiſe ich auf §. 10. Daſelbſt hat, was ſonſt hier vorzutragen wäre, ſchon ſeine Stelle gefunden, weil es in enger Verbindung mit Kants Lehre vom Zuſammenbeſtehen der Freiheit mit der Nothwendigkeit ſteht. Das dort Geſagte alſo bitte ich hier nochmals zu leſen. In Gemäßheit deſſelben iſt das Operari, beim Eintritt der Motive, durchweg nothwendig: daher kann die Freiheit, welche ſich allein durch die Verantwortlichkeit ankündigt, nur im Esse liegen. Die Vorwürfe des Gewiſſens betreffen zwar zunächſt und oſteuſibel Das, was wir gethan haben, eigentlich und im Grunde aber Das, was wir ſind, als worüber unſere Thaten allein vollgültiges Zeugniß ablegen, indem ſie zu unſerm Charakter ſich verhalten wie die Symptome zur Krankheit. In dieſem Esse alſo, in dem was wir ſind, muß auch Schuld und Verdienſt liegen. Was wir an Andern entweder hochachten und lieben, oder verachten und haſſen, iſt nicht ein Wandelbares und Veränderliches, ſondern ein Bleibendes, ein für alle Mal Beſtehendes: das was ſie ſind: und kommen wir etwan von ihnen zurück; ſo ſagen wir nicht, daß ſie ſich geändert, ſondern daß wir uns in ihnen geirrt haben. Eben ſo iſt der Gegenſtand unſerer Zufriedenheit und Unzufriedenheit mit uns ſelbſt Das, was wir ſind, unwiderruflich ſind und bleiben: dies erſtreckt ſich ſogar auf die intellektuellen, ja auf die phyſiognomiſchen Eigenſchaften. Wie ſollte alſo nicht in Dem, was wir ſind, Schuld und Verdienſt liegen? — Die immer vollſtändiger werdende Bekanntſchaft mit uns ſelbſt, das immer mehr ſich füllende Protokoll der Thaten, iſt das Gewiſſen. Das Thema des Gewiſſens ſind zunächſt unſere Handlungen, und zwar ſind es diejenigen, in welchen wir dem Mitleid, das uns aufforderte, Andere wenigſtens nicht zu verletzen, ja ſogar

ihnen Hülfe und Beiſtand zu leiſten, entweder kein Gehör gegeben haben, weil Egoismus, oder gar Bosheit uns leitete; oder aber, mit Verleugnung dieſer beiden, jenem Rufe gefolgt ſind. Beide Fälle zeigen die Größe des Unterſchiedes an, den wir zwiſchen uns und Andern machen. Auf dieſem Unterſchiede beruhen zuletzt die Grade der Moralität, oder Immoralität, d. h. der Gerechtigkeit und Menſchenliebe, wie auch ihres Gegentheils. Die immer reicher werdende Erinnerung der in dieſer Hinſicht bedeutſamen Handlungen vollendet mehr und mehr das Bild unſers Charakters, die wahre Bekanntſchaft mit uns ſelbſt. Aus dieſer aber erwächſt Zufriedenheit, oder Unzufriedenheit mit uns, mit dem, was wir ſind, je nachdem Egoismus, Bosheit, oder Mitleid vorgewaltet haben, d. h. je nachdem der Unterſchied, den wir zwiſchen unſerer Perſon und den übrigen gemacht haben, größer, oder kleiner geweſen iſt. Nach dem ſelben Maaßſtabe beurtheilen wir ebenfalls die Andern, deren Charakter wir eben ſo empiriſch, wie den eigenen, nur unvollkommener, kennen lernen: hier tritt als Lob, Beifall, Hochachtung, oder Tadel, Unwille und Verachtung auf, was bei der Selbſtbeurtheilung ſich als Zufriedenheit, oder Unzufriedenheit, die bis zur Gewiſſensangſt gehen kann, kund gab. Daß auch die Vorwürfe, welche wir Andern machen, nur zunächſt auf die Thaten, eigentlich aber auf den unveränderlichen Charakter derſelben gerichtet ſind, und Tugend oder Laſter als inhärirende, bleibende Eigenſchaften angeſehen werden, bezeugen manche ſehr häufig vorkommende Redensarten, z. B. „Jetzt ſehe ich, wie du biſt!“ — „In dir habe ich mich geirrt.“ — Now I see what You are! — Voilà donc, comme tu es! — „So bin ich nicht!“ — „Ich bin nicht der Mann, der fähig wäre, Sie zu hintergehen“ u. dgl. m.; ferner auch: les ames bien nées; auch im Spaniſchen, bien nacido; εὐγενὴς, εὐγένεια, für tugendhaft, Tugend; generosioris animi amicus, u. ſ. w.

Durch Vernunft iſt das Gewiſſen bloß deshalb bedingt, weil nur vermöge ihrer eine deutliche und zuſammenhängende Rückerinnerung möglich iſt. Es liegt in der Natur der Sache, daß das Gewiſſen erſt hinterher ſpricht; weshalb es auch das richtende Gewiſſen heißt. Vorher ſprechen kann es nur im uneigentlichen Sinn, nämlich indirekt, indem die Reflexion aus der

Erinnerung ähnlicher Fälle auf die künftige Mißbilligung einer erſt projektirten That ſchließt. — So weit geht die ethiſche Thatſache des Bewußtſeyns: ſie ſelbſt bleibt als metaphyſiſches Problem ſtehen, welches nicht unmittelbar zu unſerer Aufgabe gehört, jedoch im letzten Abſchnitt berührt werden wird. — Zu der Erkenntniß, daß das Gewiſſen nur die mittelſt der Thaten entſtehende Bekanntſchaft mit dem eigenen unveränderlichen Charakter iſt, ſtimmt es vollkommen, daß die in den verſchiedenen Menſchen ſo höchſt verſchiedene Empfänglichkeit für die Motive des Eigennutzes, der Bosheit und des Mitleids, worauf der ganze moraliſche Werth des Menſchen beruht, nicht etwas aus einem Andern Erklärliches, noch durch Belehrung zu Erlangendes und daher in der Zeit Entſtehendes und Veränderliches, ja, vom Zufall Abhängiges, ſondern angeboren, unveränderlich und nicht weiter erklärlich iſt. Demgemäß iſt der Lebenslauf ſelbſt, mit allem ſeinem vielgeſtalteten Treiben, nichts weiter, als das äußere Zifferblatt jenes innern, urſprünglichen Getriebes, oder der Spiegel, in welchem allein dem Intellekt eines Jeden die Beſchaffenheit ſeines eigenen Willens, der ſein Kern iſt, offenbar werden kann.

Wer ſich die Mühe giebt, das hier und im erwähnten §. 10 Geſagte recht zu durchdenken, wird in meiner Begründung der Ethik eine Konſequenz und abgerundete Ganzheit entdecken, welche allen andern abgeht, und andererſeits eine Uebereinſtimmung mit den Thatſachen der Erfahrung, welche jene noch weniger haben. Denn nur die Wahrheit kann durchgängig mit ſich und mit der Natur übereinſtimmen: hingegen ſtreiten alle falſche Grundanſichten innerlich mit ſich ſelbſt und nach Außen mit der Erfahrung, welche bei jedem Schritte ihren ſtillen Proteſt einlegt.

Daß jedoch beſonders die hier am Schluſſe dargelegten Wahrheiten vielen feſtgewurzelten Vorurtheilen und Irrthümern, namentlich einer gewiſſen gangbaren Kinderſchulen-Moral geradezu vor den Kopf ſtoßen, iſt mir gar wohl, jedoch ohne Reue und Bedauern, bewußt. Denn erſtlich ſpreche ich hier nicht zu Kindern, noch zum Volke, ſondern zu einer erleuchteten Akademie, deren rein theoretiſche Frage auf die letzten Grundwahrheiten der Ethik gerichtet iſt, und die auf eine höchſt ernſthafte Frage auch eine ernſte Antwort erwartet: und zweitens halte ich dafür, daß es weder privilegirte, noch nützliche, noch ſelbſt unſchädliche Irr-

thümer geben kann, ſondern jeder Irrthum unendlich mehr Schaden als Nutzen ſtiftet. — Wollte man hingegen beſtehende Vorurtheile zum Maaßſtabe der Wahrheit, oder zum Gränzſtein machen, den ihre Darlegung nicht überſchreiten darf, ſo würde es redlicher ſeyn, philoſophiſche Fakultäten und Akademien ganz eingehen zu laſſen: denn was nicht iſt, ſoll auch nicht ſcheinen.

IV.

Zur metaphyſiſchen Auslegung des ethiſchen Urphänomens.

§. 21.

Verſtändigung über dieſe Zugabe.

Im Bisherigen habe ich die moraliſche Triebfeder als Thatſache nachgewieſen, und habe gezeigt, daß aus ihr allein uneigennützige Gerechtigkeit und ächte Menſchenliebe hervorgehen können, auf welchen zwei Kardinaltugenden alle übrigen beruhen. Zur Begründung der Ethik iſt dies hinreichend, inſofern dieſe nothwendig auf irgend etwas thatſächlich und nachweisbar Vorhandenes, ſei es nun in der Außenwelt oder im Bewußtſeyn gegeben, geſtützt werden muß; wenn man nicht etwan, wie manche meiner Vorgänger, bloß einen abſtrakten Satz beliebig annehmen und aus ihm die ethiſchen Vorſchriften ableiten, oder, wie Kant, mit einem bloßen Begriff, dem des Geſetzes, eben ſo verfahren will. Der von der Königlichen Societät geſtellten Aufgabe ſcheint mir hiedurch genügt zu ſeyn, da ſolche auf das Fundament der Ethik gerichtet iſt und nicht noch eine Metaphyſik dazu verlangt, um wieder jenes zu begründen. Inzwiſchen ſehe ich ſehr wohl, daß der menſchliche Geiſt hiebei die letzte Befriedigung und Beruhigung noch nicht findet. Wie am Ende jeder Forſchung und jeder Realwiſſenſchaft, ſo ſteht er auch hier vor einem Urphänomen, welches zwar Alles unter ihm Begriffene und aus ihm Fol-

gende erklärt, ſelbſt aber unerklärt bleibt und als ein Räthſel vorliegt. Auch hier alſo ſtellt ſich die Forderung einer Metaphyſik ein, d. h. einer letzten Erklärung der Urphänomene als ſolcher und, wenn in ihrer Geſammtheit genommen, der Welt. Dieſe Forderung erhebt auch hier die Frage, warum das Vorhandene und Verſtandene ſich ſo und nicht anders verhalte, und wie aus dem Weſen an ſich der Dinge der dargelegte Charakter der Erſcheinung hervorgehe. Ja, bei der Ethik iſt das Bedürfniß einer metaphyſiſchen Grundlage um ſo dringender, als die philoſophiſchen, wie die religiöſen Syſteme darüber einig ſind, daß die ethiſche Bedeutſamkeit der Handlungen zugleich eine metaphyſiſche, d. h. über die bloße Erſcheinung der Dinge und ſomit auch über alle Möglichkeit der Erfahrung hinausreichende, demnach mit dem ganzen Daſeyn der Welt und dem Looſe des Menſchen in engſter Beziehung ſtehende ſeyn müſſe; indem die letzte Spitze, in welche die Bedeutung des Daſeyns überhaupt auslaufe, zuverläſſig das Ethiſche ſei. Dies Letztere bewährt ſich auch durch die unleugbare Thatſache, daß, bei Annäherung des Todes, der Gedankengang eines jeden Menſchen, gleichviel ob dieſer religiöſen Dogmen angehangen habe oder nicht, eine moraliſche Richtung nimmt und er die Rechnung über ſeinen vollbrachten Lebenslauf durchaus in moraliſcher Rückſicht abzuſchließen bemüht iſt. Hierüber ſind beſonders die Zeugniſſe der Alten von Gewicht; weil ſie nicht unter Chriſtlichem Einfluß ſtehen. Ich führe demnach an, daß wir dieſe Thatſache bereits ausgeſprochen finden in einer, dem uralten Geſetzgeber Zaleukos zugeſchriebenen, nach Bentley und Heyne jedoch von einem Pythagoreer herrührenden Stelle, welche Stobäos (Floril., Tit. 44, §. 20) uns aufbehalten hat: Δεῖ τίθεσθαι πρὸ ὀμμάτων τὸν καιρὸν τοῦτον, ἐν ᾧ γίγνεται τὸ τέλος ἑκάστῳ τῆς ἀπαλλαγῆς τοῦ ζῆν. Πᾶσι γὰρ ἐμπίπτει μεταμέλεια τοῖς μέλλουσι τελευτᾶν, μεμνημένοις ὧν ἠδικήκασι, καὶ ὁρμὴ τοῦ βούλεσθαι πάντα πεπρᾶχθαι δικαίως αὐτοῖς. (Oportet ante oculos sibi ponere punctum temporis illud, quo unicuique e vita excedendum est: omnes enim moribundos poenitentia corripit, e memoria eorum, quae injuste egerint, ac vehementer optant, omnia sibi juste peracta fuisse.) Imgleichen ſehen wir, um an ein hiſtoriſches Beiſpiel zu erinnern, den Perikles, auf dem

Sterbebette, von allen ſeinen Großthaten nichts hören wollen, ſondern nur davon, daß er nie einen Bürger in Trauer verſetzt hatte (Plut. in Pericl.). Um nun aber einen ſehr heterogenen Fall daneben zu ſtellen, ſo iſt mir aus dem Berichte der Ausſagen vor einer Engliſchen Jury erinnerlich, daß ein roher, fünfzehnjähriger Negerjunge, auf einem Schiffe, im Begriff an einer ſo eben in einer Schlägerei erhaltenen Verletzung zu ſterben, eilig alle Kameraden herbeiholen ließ, um ſie zu fragen, ob er jemals einen von ihnen gekränkt oder beleidigt hätte, und bei der Verneinung große Beruhigung fand. Durchgängig lehrt die Erfahrung, daß Sterbende ſich vor dem Scheiden mit Jedem zu verſöhnen wünſchen. Einen anderartigen Beleg zu unſerm Satze giebt die bekannte Erfahrung, daß, während für intellektuelle Leiſtungen, und wären ſie die erſten Meiſterſtücke der Welt, der Urheber ſehr gern einen Lohn annimmt, wenn er ihn nur erhalten kann, faſt Jeder, der etwas moraliſch Ausgezeichnetes geleiſtet hat, allen Lohn dafür abweiſt. Dies iſt beſonders der Fall bei moraliſchen Großthaten, wann z. B. Einer das Leben eines Andern, oder gar Vieler, mit Gefährdung ſeines eigenen, gerettet hat; als wo er, in der Regel, ſelbſt wenn er arm iſt, ſchlechterdings keinen Lohn annimmt; weil er fühlt, daß der metaphyſiſche Werth ſeiner Handlung darunter leiden würde. Eine poetiſche Darſtellung dieſes Herganges liefert uns Bürger am Schluſſe des Liedes vom braven Mann. Aber auch in der Wirklichkeit fällt es meiſtens ſo aus, und iſt mir in Engliſchen Zeitungen mehrmals vorgekommen. — Dieſe Thatſachen ſind allgemein und treten ohne Unterſchied der Religion ein. Wegen dieſer unleugbaren ethiſch-metaphyſiſchen Tendenz des Lebens könnte auch, ohne eine in dieſem Sinn gegebene Auslegung deſſelben, keine Religion in der Welt Fuß faſſen: denn mittelſt ihrer ethiſchen Seite hat jede ihren Anhaltspunkt in den Gemüthern. Jede Religion legt ihr Dogma der jedem Menſchen fühlbaren, aber deshalb noch nicht verſtändlichen, moraliſchen Triebfeder zum Grunde und verknüpft es ſo eng mit derſelben, daß beide als unzertrennlich erſcheinen: ja, die Prieſter ſind bemüht, Unglauben und Immoralität für Eins und Daſſelbe auszugeben. Hierauf beruht es, daß dem Gläubigen der Ungläubige für identiſch mit dem

moraliſch Schlechten gilt, wie wir ſchon daran ſehen, daß Ausdrücke, wie Gottlos, Atheiſtiſch, Unchriſtlich, Ketzer u. dgl. als ſynonym mit moraliſch Schlecht gebraucht werden. Den Religionen iſt die Sache dadurch leicht gemacht, daß ſie, vom Glauben ausgehend, dieſen für ihr Dogma ſchlechthin, ja, unter Drohungen fordern dürfen. Aber die philoſophiſchen Syſteme haben hier nicht ſo leichtes Spiel: daher man bei Unterſuchung aller Syſteme finden wird, daß es, wie mit der Begründung der Ethik, ſo auch mit dem Anknüpfungspunkte derſelben an die gegebene Metaphyſik überall äußerſt ſchlecht beſtellt iſt. Und doch iſt die Forderung, daß die Ethik ſich auf die Metaphyſik ſtütze, unabweisbar, wie ich dies ſchon in der Einleitung durch Wolffs und Kants Autorität bekräftigt habe.

Nun aber iſt das Problem der Metaphyſik ſo ſehr das ſchwerſte aller den menſchlichen Geiſt beſchäftigenden Probleme, daß es von vielen Denkern für ſchlechthin unauflösbar gehalten wird. Für mich kommt, in gegenwärtigem Fall, noch der ganz beſondere Nachtheil hinzu, den die Form einer abgeriſſenen Monographie herbeiführt, daß ich nämlich nicht von einem beſtimmten metaphyſiſchen Syſteme, zu welchem ich mich etwan bekenne, ausgehen darf; weil ich es entweder darzulegen, welches viel zu weitläuftig, oder als gegeben und gewiß anzunehmen hätte, welches höchſt mißlich ſeyn würde. Hieraus wieder folgt, daß ich hier ſo wenig, als im Vorhergehenden, die ſynthetiſche, ſondern nur die analytiſche Methode anwenden darf, d. h. nicht vom Grunde auf die Folgen, ſondern von den Folgen auf den Grund zu gehen habe. Dieſe harte Nothwendigkeit aber, vorausſetzungslos zu verfahren und von keinem andern, als dem Allen gemeinſamen Standpunkt auszugehen, hat mir ſchon die Darlegung des Fundaments der Ethik ſo ſehr erſchwert, daß ich jetzt auf dieſelbe zurückſehe, wie auf ein zu Stande gebrachtes ſchweres Kunſtſtück, dem analog, wo Einer aus freier Hand gemacht hat, was ſonſt überall nur auf einer feſten Unterlage ausgeführt wird. Vollends aber jetzt, wo die Frage nach der metaphyſiſchen Auslegung der ethiſchen Grundlage angeregt iſt, wird die Schwierigkeit des vorausſetzungsloſen Verfahrens ſo überwiegend, daß ich nur den Ausweg ſehe, es bei

ganz allgemeinen Umriſſen bewenden zu laſſen, mehr Andeutungen, als Ausführungen zu geben, den Weg, der hier zum Ziele führt, zu zeigen, aber nicht ihn bis ans Ende zu verfolgen, und überhaupt nur einen ſehr geringen Theil von dem zu ſagen, was ich unter andern Umſtänden hier vorzubringen hätte. Bei dieſem Verfahren aber berufe ich mich, neben den eben dargelegten Gründen, darauf, daß die eigentliche Aufgabe in den vorhergehenden Abſchnitten gelöſt iſt, folglich was ich hier noch darüber leiſte ein opus supererogationis, eine beliebig zu gebende und beliebig zu nehmende Zugabe iſt.

§. 22.

Metaphyſiſche Grundlage.

Den feſten Boden der Erfahrung, welcher bis hieher alle unſere Schritte getragen hat, ſollen wir alſo jetzt verlaſſen, um in dem, wohin keine Erfahrung auch nur möglicherweiſe reichen kann, die letzte theoretiſche Befriedigung zu ſuchen, glücklich, wenn uns auch nur ein Fingerzeig, ein flüchtiger Durchblick zu Theil wird, bei welchem wir uns einigermaaßen beruhigen können. Hingegen was uns nicht verlaſſen ſoll, iſt die bisherige Redlichkeit des Verfahrens: wir werden nicht, nach der Weiſe der ſogenannten Nach-Kantiſchen Philoſophie, uns in Träumereien gefallen, Mährchen auftiſchen, durch Worte zu imponiren und dem Leſer Sand in die Augen zu ſtreuen ſuchen; ſondern ein Weniges, redlich dargeboten, iſt unſere Verheißung.

Das, was bis hieher Erklärungsgrund war, wird jetzt ſelbſt unſer Problem, nämlich jenes jedem Menſchen angeborene und unvertilgbare, natürliche Mitleid, welches ſich uns als die alleinige Quelle nicht-egoiſtiſcher Handlungen ergeben hat: dieſen aber ausſchließlich kommt moraliſcher Werth zu. Die Weiſe vieler moderner Philoſophen, welche die Begriffe Gut und Böſe als einfache, d. h. keiner Erklärung bedürftige, noch fähige, Begriffe behandeln, und dann meiſtens ſehr geheimnißvoll und andächtig von einer „Idee des Guten“ reden, aus welcher ſie die Stütze ihrer Ethik, oder wenigſtens einen

Deckmantel ihrer Dürftigkeit machen*), nöthigt mich, hier die Erklärung einzuſchalten, daß dieſe Begriffe nichts weniger als einfach, geſchweige a priori gegeben, ſondern Ausdrücke einer Relation und aus der alltäglichſten Erfahrung geſchöpft ſind. Alles, was den Beſtrebungen irgend eines individuellen Willens gemäß iſt, heißt, in Beziehung auf dieſen, gut: — gutes Eſſen, gute Wege, gute Vorbedeutung; — das Gegentheil ſchlecht, an belebten Weſen böſe. Ein Menſch, der, vermöge ſeines Charakters, den Beſtrebungen Anderer nicht gern hinderlich, vielmehr, ſo weit er füglich kann, günſtig und förderlich iſt, der alſo Andere nicht verletzt, vielmehr ihnen, wo er kann, Hülfe und Beiſtand leiſtet, wird von ihnen, in eben derſelben Rückſicht, ein guter Menſch genannt, mithin der Begriff Gut, von dem ſelben relativen, empiriſchen und im paſſiven Subjekt gelegenen Geſichtspunkte aus, auf ihn angewandt. Unterſuchen wir nun aber den Charakter eines ſolchen Menſchen nicht bloß in Hinſicht auf Andere, ſondern an ſich ſelbſt; ſo wiſſen wir aus dem Vorhergehenden, daß eine ganz unmittelbare Theilnahme am Wohl und Wehe Anderer, als deren Quelle wir das Mitleid erkannt haben, es iſt, aus welcher die Tugenden der Gerechtigkeit und Menſchenliebe in ihm hervorgehen. Gehen wir aber auf das Weſentliche eines ſolchen Charakters zurück; ſo finden wir es unleugbar darin, daß er weniger als die Uebrigen einen Unterſchied zwiſchen ſich und Andern macht. Dieſer Unterſchied iſt in den Augen des boshaften Charakters ſo groß, daß ihm fremdes Leiden unmittelbar Genuß iſt, den er deshalb, ohne weitern eigenen Vortheil, ja, ſelbſt dieſem entgegen, ſucht. Der ſelbe Unterſchied iſt in den Augen des Egoiſten noch groß genug, damit er, um einen kleinen Vortheil für ſich zu erlangen, großen Schaden Anderer als Mittel gebrauche. Dieſen Beiden iſt alſo zwiſchen dem Ich,

---

*) Der Begriff des Guten, in ſeiner Reinheit, iſt ein Urbegriff, „eine abſolute Idee, deren Inhalt ſich im Unendlichen verliert".
Bouterweck, Praktiſche Aphorismen, S. 54.

Man ſieht, er möchte aus dem ſchlichten, ja, trivialen Begriff Gut am liebſten einen Διὸς πεσὸν machen, um ihn als Götzen im Tempel aufſtellen zu können.

welches sich auf ihre eigene Person beschränkt, und dem Nicht-Ich, welches die übrige Welt begreift, eine weite Kluft, ein mächtiger Unterschied: Pereat mundus, dum ego salvus sim, ist ihre Maxime. Dem guten Menschen hingegen ist dieser Unterschied keineswegs so groß, ja, in den Handlungen des Edelmuths erscheint er als aufgehoben, indem hier das fremde Wohl auf Kosten des eigenen befördert, also das fremde Ich dem eigenen gleichgesetzt wird: und wo viele Andere zu retten sind, wird das eigene Ich ihnen gänzlich zum Opfer gebracht, indem der Einzelne für Viele sein Leben hingiebt.

Es frägt sich jetzt, ob die letztere Auffassung des Verhältnisses zwischen dem eigenen und dem fremden Ich, welche den Handlungen des guten Charakters zum Grunde liegt, eine irrige sei und auf einer Täuschung beruhe? oder ob dies vielmehr der Fall der entgegengesetzten Auffassung sei, auf welcher der Egoismus und die Bosheit fußt? —

Diese dem Egoismus zum Grunde liegende Auffassung ist, empirisch, streng gerechtfertigt. Der Unterschied zwischen der eigenen und der fremden Person erscheint erfahrungsmäßig als ein absoluter. Die Verschiedenheit des Raumes, welche mich von dem Andern trennt, trennt mich auch von seinem Wohl und Wehe. — Hiegegen wäre jedoch zunächst zu bemerken, daß die Erkenntniß, die wir vom eigenen Selbst haben, keineswegs eine erschöpfende und bis auf den letzten Grund klare ist. Durch die Anschauung, welche das Gehirn auf Data der Sinne vollzieht, also mittelbar, erkennen wir den eigenen Leib als ein Objekt im Raum, und durch den innern Sinn die fortlaufende Reihe unserer Bestrebungen und Willensakte, welche auf Anlaß äußerer Motive entstehen, endlich auch die mannichfaltigen, schwächeren, oder stärkeren Bewegungen des eigenen Willens, auf welche alle inneren Gefühle sich zurückführen lassen. Das ist Alles: denn das Erkennen wird nicht selbst wieder erkannt. Hingegen das eigentliche Substrat dieser ganzen Erscheinung, unser inneres Wesen an sich, das Wollende und Erkennende selbst, ist uns nicht zugänglich: wir sehen bloß nach Außen, Innen ist es finster. Demnach ist die Kenntniß, welche wir von uns selbst haben, keineswegs eine vollständige und erschöpfende, vielmehr sehr oberflächlich, und dem größern, ja, hauptsächlichen

Theil nach ſind wir uns ſelber unbekannt und ein Räthſel, oder, wie Kant ſagt: Das Ich erkennt ſich nur als Erſcheinung, nicht nach dem, was es an ſich ſeyn mag. Jenem andern Theile nach, der in unſere Erkenntniß fällt, iſt zwar Jeder vom Andern gänzlich verſchieden: aber hieraus folgt noch nicht, daß es ſich eben ſo verhalte hinſichtlich des großen und weſentlichen Theiles, der Jedem verdeckt und unbekannt bleibt. Für dieſen iſt alſo wenigſtens eine Möglichkeit übrig, daß er in Allen Eines und identiſch ſei.

Worauf beruht alle Vielheit und numeriſche Verſchiedenheit der Weſen? — Auf Raum und Zeit: durch dieſe allein iſt ſie möglich; da das Viele ſich nur entweder als nebeneinander, oder als nacheinander denken und vorſtellen läßt. Weil nun das gleichartige Viele die Individuen ſind; ſo nenne ich Raum und Zeit, in der Hinſicht, daß ſie die Vielheit möglich machen, das principium individuationis, unbekümmert, ob dies genau der Sinn ſei, in welchem die Scholaſtiker dieſen Ausdruck nahmen.

Wenn an den Aufſchlüſſen, welche Kants bewunderungswürdiger Tiefſinn der Welt gegeben hat, irgend etwas unbezweifelt wahr iſt, ſo iſt es die transſcendentale Aeſthetik, alſo die Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit. Sie iſt ſo klar begründet, daß kein irgend ſcheinbarer Einwand dagegen hat aufgetrieben werden können. Sie iſt Kants Triumph und gehört zu den höchſt wenigen metaphyſiſchen Lehren, die man als wirklich bewieſen und als eigentliche Eroberungen im Felde der Metaphyſik anſehen kann. Nach ihr alſo ſind Raum und Zeit die Formen unſers eigenen Anſchauungsvermögens, gehören dieſem, nicht den dadurch erkannten Dingen an, können alſo nimmermehr eine Beſtimmung der Dinge an ſich ſelbſt ſeyn; ſondern kommen nur der Erſcheinung derſelben zu, wie ſolche in unſerm, an phyſiologiſche Bedingungen gebundenen Bewußtſeyn der Außenwelt allein möglich iſt. Iſt aber dem Dinge an ſich, d. h. dem wahren Weſen der Welt, Zeit und Raum fremd; ſo iſt es nothwendig auch die Vielheit: folglich kann daſſelbe in den zahlloſen Erſcheinungen dieſer Sinnenwelt doch nur Eines ſeyn, und nur das Eine und identiſche Weſen ſich in dieſen allen manifeſtiren. Und umgekehrt, was

ſich als ein Vieles, mithin in Zeit und Raum darſtellt, kann nicht Ding an ſich, ſondern nur Erſcheinung ſeyn. Dieſe aber iſt, als ſolche, bloß für unſer durch vielerlei Bedingungen beſchränktes, ja, auf einer organiſchen Funktion beruhendes Bewußtſeyn vorhanden, nicht außer demſelben.

Dieſe Lehre, daß alle Vielheit nur ſcheinbar ſei, daß in allen Individuen dieſer Welt, in ſo unendlicher Zahl ſie auch, nach und neben einander, ſich darſtellen, doch nur Eines und das ſelbe, in ihnen allen gegenwärtige und identiſche, wahrhaft ſeiende Weſen ſich manifeſtire, dieſe Lehre iſt freilich lange vor Kant, ja, man möchte ſagen von jeher dageweſen. Denn zuvörderſt iſt ſie die Haupt- und Grundlehre des älteſten Buches der Welt, der heiligen Veden, deren dogmatiſcher Theil, oder vielmehr eſoteriſche Lehre, uns in den Upaniſchaden vorliegt.*) Daſelbſt finden wir faſt auf jeder Seite jene große Lehre: ſie wird unermüdlich, in zahlloſen Wendungen wiederholt und durch mannichfaltige Bilder und Gleichniſſe erläutert. Daß ſie gleichfalls der Weisheit des Pythagoras zum Grunde lag, iſt, ſelbſt nach den kärglichen Nachrichten, die von ſeiner Philoſophie zu uns gelangt ſind, durchaus nicht zu bezweifeln. Daß in ihr allein faſt die ganze Philoſophie der Eleatiſchen Schule enthalten war, iſt allbekannt. Später waren von ihr die Neu-Platoniker durchdrungen, indem ſie lehrten διὰ τὴν ἑνότητα

---

*) Die Aechtheit des Oupnekhat war auf Grund einiger, von Mohammedaniſchen Abſchreibern beigefügter und in den Text gerathener Randgloſſen angefochten worden. Allein ſie wird vollkommen vindicirt von dem Sanskrit-Gelehrten F. H. H. Windiſchmann (dem Sohn) in ſeinem Sancara, sive de theologumenis Vedanticorum, 1833, p. XIX, ebenfalls von Bochinger, De la vie contemplative chez les Indous, 1831, p. 12. — Sogar der des Sanskrits unkundige Leſer kann ſich, durch Vergleichung der neueren Ueberſetzungen einzelner Upaniſchaden, von Rammohun Roy, Poley und ſelbſt der von Colebrooke, wie auch der neueſten von Röer, deutlich überzeugen, daß der von Anquetil ſtreng wörtlich ins Lateiniſche übertragenen Perſiſchen Ueberſetzung des Märtyrers dieſer Lehre, Sultans Daraſchakoh, ein genaues und vollkommenes Wortverſtändniß zum Grunde gelegen hat; hingegen jene Andern ſich großentheils mit Tappen und Errathen geholfen haben, daher ſie ganz gewiß viel ungenauer ſind. — Näheres hierüber findet man im zweiten Bande der Parerga, Kap. 16, §. 185.

ἁπάντων πάσας ψυχὰς μίαν εἶναι (propter omnium unitatem cunctas animas unam esse). Im 9. Jahrhundert ſehen wir ſie in Europa unerwartet auftreten durch Skotus Erigena, der, von ihr begeiſtert, ſich bemüht, ſie in die Formen und Ausdrücke der Chriſtlichen Religion zu kleiden. Unter den Mohammedanern finden wir ſie als begeiſterte Myſtik der Suſis wieder. Aber im Occident mußte Jordanus Brunus es mit einem ſchmählichen und quaalvollen Tode büßen, daß er dem Drange, jene Wahrheit auszuſprechen, nicht hatte widerſtehen können. Dennoch ſehen wir auch die chriſtlichen Myſtiker, wider Willen und Abſicht, ſich in ſie verſtricken, wann und wo ſie auftreten. Spinoza's Name iſt mit ihr identificirt. In unſern Tagen endlich, nachdem Kant den alten Dogmatismus vernichtet hatte und die Welt erſchrocken vor den rauchenden Trümmern ſtand, wurde jene Erkenntniß wieder auferweckt durch die eklektiſche Philoſophie Schellings, der, die Lehren des Plotinos, Spinozas, Kants und Jakob Böhms mit den Ergebniſſen der neuen Naturwiſſenſchaft amalgamirend, ſchleunig ein Ganzes zuſammenſetzte, dem dringenden Bedürfniß ſeiner Zeitgenoſſen einſtweilen zu genügen, und es dann mit Variationen abſpielte; in Folge wovon jene Erkenntniß unter den Gelehrten Deutſchlands zu durchgängiger Geltung gelangt, ja, ſelbſt unter den bloß Gebildeten faſt allgemein verbreitet iſt.*) Eine Ausnahme machen allein die heutigen Univerſitätsphiloſophen, als welche die ſchwere Aufgabe haben, dem ſogenannten Pantheismus entgegen zu arbeiten, wodurch in große Noth und Verlegenheit verſetzt, ſie in ihrer Herzensangſt bald zu den kläglichſten Sophismen, bald zu den bombaſtiſcheſten Phraſen greifen, um daraus irgend einen anſtändigen Maskenanzug zuſammenzuflicken, eine beliebte und oktroyirte Rockenphiloſophie darin zu kleiden. Kurzum, das Ἓν καὶ πᾶν war zu allen Zeiten der Spott der

*) On peut assez longtems, chez notre espèce,
Fermer la porte à la raison.
Mais, dès qu'elle entre avec adresse,
Elle reste dans la maison,
Et bientôt elle en est maitresse.

Volt.

Thoren und die endlose Meditation der Weisen. Jedoch läßt der strenge Beweis desselben sich allein aus Kants Lehre, wie oben geschehen, führen; obwohl Kant selbst dies nicht gethan hat, sondern, nach Weise kluger Redner, nur die Prämissen gab, den Zuhörern die Freude der Konklusion überlassend.

Gehört demnach Vielheit und Geschiedenheit allein der bloßen Erscheinung an, und ist es Ein und das selbe Wesen, welches in allen Lebenden sich darstellt; so ist diejenige Auffassung, welche den Unterschied zwischen Ich und Nicht-Ich aufhebt, nicht die irrige: vielmehr muß die ihr entgegengesetzte dies seyn. Auch finden wir diese letztere von den Hindus mit dem Namen Maja, d. h. Schein, Täuschung, Gaukelbild, bezeichnet. Jene erstere Ansicht ist es, welche wir als dem Phänomen des Mitleids zum Grunde liegend, ja, dieses als den realen Ausdruck derselben gefunden haben. Sie wäre demnach die metaphysische Basis der Ethik, und bestände darin, daß das eine Individuum im andern unmittelbar sich selbst, sein eigenes wahres Wesen wiedererkenne. Demnach träfe die praktische Weisheit, das Rechtthun und Wohlthun, im Resultat genau zusammen mit der tiefsten Lehre der am weitesten gelangten theoretischen Weisheit; und der praktische Philosoph, d. h. der Gerechte, der Wohlthätige, der Edelmüthige, spräche durch die That nur die selbe Erkenntniß aus, welche das Ergebniß des größten Tiefsinns und der mühsäligsten Forschung des theoretischen Philosophen ist. Indessen steht die moralische Trefflichkeit höher denn alle theoretische Weisheit, als welche immer nur Stückwerk ist und auf dem langsamen Wege der Schlüsse zu dem Ziele gelangt, welches jene mit Einem Schlage erreicht; und der moralisch Edle, wenn ihm auch noch so sehr die intellektuelle Trefflichkeit abgeht, legt durch sein Handeln die tiefste Erkenntniß, die höchste Weisheit an den Tag, und beschämt den Genialsten und Gelehrtesten, wenn dieser durch sein Thun verräth, daß jene große Wahrheit ihm doch im Herzen fremd geblieben ist.

„Die Individuation ist real, das principium individuationis und die auf demselben beruhende Verschiedenheit der Individuen ist die Ordnung der Dinge an sich. Jedes Individuum ist ein von allen andern von Grund aus verschiedenes Wesen. Im eigenen Selbst allein habe ich mein wahres Seyn,

alles Andere hingegen ist Nicht-Ich und mir fremd." — Dies ist die Erkenntniß, für deren Wahrheit Fleisch und Bein Zeugniß ablegen, die allem Egoismus zum Grunde liegt, und deren realer Ausdruck jede lieblose, ungerechte, oder boshafte Handlung ist. —

„Die Individuation ist bloße Erscheinung, entstehend mittelst Raum und Zeit, welche nichts weiter als die durch mein cerebrales Erkenntnißvermögen bedingten Formen aller seiner Objekte sind; daher auch die Vielheit und Verschiedenheit der Individuen bloße Erscheinung, d. h. nur in meiner Vorstellung vorhanden ist. Mein wahres, inneres Wesen existirt in jedem Lebenden so unmittelbar, wie es in meinem Selbstbewußtseyn sich nur mir selber kund giebt." — Diese Erkenntniß, für welche im Sanskrit die Formel tat-twam asi, d. h. „dies bist Du", der stehende Ausdruck ist, ist es, die als Mitleid hervorbricht, auf welcher daher alle ächte, d. h. uneigennützige Tugend beruht und deren realer Ausdruck jede gute That ist. Diese Erkenntniß ist es im letzten Grunde, an welche jede Appellation an Milde, an Menschenliebe, an Gnade für Recht sich richtet: denn eine solche ist eine Erinnerung an die Rücksicht, in welcher wir Alle Eins und dasselbe Wesen sind. Hingegen beruft Egoismus, Neid, Haß, Verfolgung, Härte, Rache, Schadenfreude, Grausamkeit sich auf jene erstere Erkenntniß, und beruhigt sich bei ihr. Die Rührung und Wonne, welche wir beim Anhören, noch mehr beim Anblick, am meisten beim eigenen Vollbringen einer edlen Handlung empfinden, beruht im tiefsten Grunde darauf, daß sie uns die Gewißheit giebt, daß jenseit aller Vielheit und Verschiedenheit der Individuen, die das principium individuationis uns vorhält, eine Einheit derselben liege, welche wahrhaft vorhanden, ja, uns zugänglich ist, da sie ja eben faktisch hervortrat.

Je nachdem die eine oder die andere Erkenntnißweise festgehalten wird, tritt, zwischen Wesen und Wesen, die φιλια oder der νειχος des Empedokles hervor. Aber wer, vom νειχος beseelt, feindlich eindränge auf seinen verhaßtesten Widersacher, und bis in das Tiefinnerste desselben gelangte; der würde in diesem, zu seiner Ueberraschung, sich selbst entdecken. Denn so gut wie im Traum in allen uns erscheinenden Personen wir selbst stecken,

ſo gut iſt es im Wachen der Fall, — wenn auch nicht ſo leicht einzuſehen. Aber tat-twam asi.

Das Vorwalten der einen oder der andern jener beiden Erkenntnißweiſen zeigt ſich nicht bloß in den einzelnen Handlungen, ſondern in der ganzen Art des Bewußtſeyns und der Stimmung, welche daher beim guten Charakter eine von der des ſchlechten ſo weſentlich verſchiedene iſt. Dieſer empfindet überall eine ſtarke Scheidewand zwiſchen ſich und Allem außer ihm. Die Welt iſt ihm ein abſolutes Nicht-Ich und ſein Verhältniß zu ihr ein urſprünglich feindliches: dadurch wird der Grundton ſeiner Stimmung Gehäſſigkeit, Argwohn, Neid, Schadenfreude. — Der gute Charakter hingegen lebt in einer ſeinem Weſen homogenen Außenwelt: die Andern ſind ihm kein Nicht-Ich, ſondern „Ich noch ein Mal". Daher iſt ſein urſprüngliches Verhältniß zu Jedem ein befreundetes: er fühlt ſich allen Weſen im Innern verwandt, nimmt unmittelbar Theil an ihrem Wohl und Wehe, und ſetzt mit Zuverſicht die ſelbe Theilnahme bei ihnen voraus. Hieraus erwächſt der tiefe Friede ſeines Innern und jene getroſte, beruhigte, zufriedene Stimmung, vermöge welcher in ſeiner Nähe Jedem wohl wird. — Der böſe Charakter vertraut in der Noth nicht auf den Beiſtand Anderer: ruft er ihn an, ſo geſchieht es ohne Zuverſicht: erlangt er ihn, ſo empfängt er ihn ohne wahre Dankbarkeit: weil er ihn kaum anders denn als Wirkung der Thorheit Anderer begreifen kann. Denn ſein eigenes im fremden Weſen wieder zu erkennen, iſt er ſelbſt dann noch unfähig, nachdem es von dort aus ſich durch unzweideutige Zeichen kund gegeben hat. Hierauf beruht eigentlich das Empörende alles Undanks. Dieſe moraliſche Iſolation, in der er ſich weſentlich und unausweichbar befindet, läßt ihn auch leicht in Verzweiflung gerathen. — Der gute Charakter wird mit eben ſo vieler Zuverſicht den Beiſtand Anderer anrufen, als er ſich der Bereitwilligkeit bewußt iſt, ihnen den ſeinigen zu leiſten. Denn, wie geſagt, dem Einen iſt die Menſchenwelt Nicht-Ich, dem Andern „Ich noch ein Mal". — Der Großmüthige, welcher dem Feinde verzeiht und das Böſe mit Gutem erwidert, iſt erhaben und erhält das höchſte Lob; weil er ſein ſelbſteigenes Weſen auch da noch erkannte, wo es ſich entſchieden verleugnete.

Jede ganz lautere Wohlthat, jede völlig und wahrhaft

uneigennützige Hülfe, welche, als ſolche, ausſchließlich die Noth des Andern zum Motiv hat, iſt, wenn wir bis auf den letzten Grund forſchen, eigentlich eine myſteriöſe Handlung, eine praktiſche Myſtik, ſofern ſie zuletzt aus der ſelben Erkenntniß, die das Weſen aller eigentlichen Myſtik ausmacht, entſpringt und auf keine andere Weiſe mit Wahrheit erklärbar iſt. Denn daß Einer auch nur ein Almoſen gebe, ohne dabei auf die entfernteſte Weiſe etwas Anderes zu bezwecken, als daß der Mangel, welcher den Andern drückt, gemindert werde, iſt nur möglich, ſofern er erkennt, daß er ſelbſt es iſt, was ihm jetzt unter jener traurigen Geſtalt erſcheint, alſo daß er ſein eigenes Weſen an ſich in der fremden Erſcheinung wiedererkenne. Daher habe ich, in der vorigen Abtheilung, das Mitleid das große Myſterium der Ethik genannt.

Wer für ſein Vaterland in den Tod geht, iſt von der Täuſchung frei geworden, welche das Daſeyn auf die eigene Perſon beſchränkt: er dehnt ſein eigenes Weſen auf ſeine Landsleute aus, in denen er fortlebt, ja, auf die kommenden Geſchlechter derſelben, für welche er wirkt; — wobei er den Tod betrachtet, wie das Winken der Augen, welches das Sehen nicht unterbricht.

Der, dem alle Andern ſtets Nicht-Ich waren, ja, der im Grunde allein ſeine eigene Perſon für wahrhaft real hielt, die Andern hingegen eigentlich nur als Phantome anſah, denen er bloß eine relative Exiſtenz, ſofern ſie Mittel zu ſeinen Zwecken ſeyn oder dieſen entgegenſtehen konnten, zuerkannte, ſo daß ein unermeßlicher Unterſchied, eine tiefe Kluft zwiſchen ſeiner Perſon und allem jenem Nicht-Ich blieb, der alſo ausſchließlich in dieſer eigenen Perſon exiſtirte, dieſer ſieht, im Tode, mit ſeinem Selbſt auch alle Realität und die ganze Welt untergehen. Hingegen Der, welcher in allen Andern, ja in Allem, was Leben hat, ſein eigenes Weſen, ſich ſelbſt erblickte, deſſen Daſeyn daher mit dem Daſeyn alles Lebenden zuſammenfloß, der verliert durch den Tod nur einen kleinen Theil ſeines Daſeyns: er beſteht fort in allen Andern, in welchen er ja ſein Weſen und ſein Selbſt ſtets erkannt und geliebt hat, und die Täuſchung verſchwindet, welche ſein Bewußtſeyn von dem der Uebrigen trennte. Hierauf mag, zwar nicht ganz, aber doch zum großen Theil, die Verſchieden-

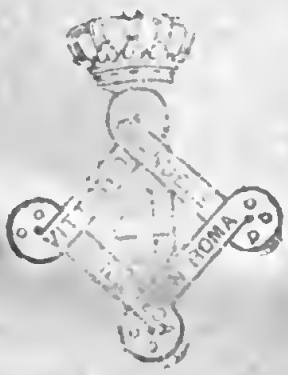
heit beruhen zwischen der Art, wie besonders gute und überwiegend böse Menschen die Todesstunde entgegennehmen. —

In allen Jahrhunderten hat die arme Wahrheit darüber erröthen müssen, daß sie paradox war: und es ist doch nicht ihre Schuld. Sie kann nicht die Gestalt des thronenden allgemeinen Irrthums annehmen. Da sieht sie seufzend auf zu ihrem Schutzgott, der Zeit, welcher ihr Sieg und Ruhm zuwinkt, aber dessen Flügelschläge so groß und langsam sind, daß das Individuum darüber hinstirbt. So bin denn auch ich mir des Paradoxen, welches diese metaphysische Auslegung des ethischen Urphänomens für die an ganz anderartige Begründungen der Ethik gewöhnten occidentalisch Gebildeten haben muß, sehr wohl bewußt, kann jedoch nicht der Wahrheit Gewalt anthun. Vielmehr ist Alles, was ich, aus dieser Rücksicht, über mich vermag, daß ich durch eine Anführung belege, wie jene Metaphysik der Ethik schon vor Jahrtausenden die Grundansicht der Indischen Weisheit war, auf welche ich zurückdeute, wie Kopernikus auf das von Aristoteles und Ptolemäos verdrängte Weltsystem der Pythagoreer. Im Bhagavad-Gita, Lectio 13; 27, 28, heißt es, nach A. W. v. Schlegels Uebersetzung: Eundem in omnibus animantibus consistentem summum dominum, istis pereuntibus haud pereuntem qui cernit, is vere cernit. — Eundem vero cernens ubique praesentem dominum, non violat semet ipsum sua ipsius culpa: exinde pergit ad summum iter.

Bei diesen Andeutungen zur Metaphysik der Ethik muß ich es bewenden lassen, obwohl noch ein bedeutender Schritt in derselben zu thun übrig bleibt. Allein dieser setzt voraus, daß man auch in der Ethik selbst einen Schritt weiter gegangen wäre, welches ich nicht thun durfte, weil in Europa der Ethik ihr höchstes Ziel in der Rechts- und Tugendlehre gesteckt ist, und man was über diese hinausgeht nicht kennt, oder doch nicht gelten läßt. Dieser nothwendigen Unterlassung also ist es zuzuschreiben, daß die dargelegten Umrisse zur Metaphysik der Ethik noch nicht, auch nur aus der Ferne, den Schlußstein des ganzen Gebäudes der Metaphysik, oder den eigentlichen Zusammenhang der Divina Commedia absehen lassen. Dies lag aber auch weder in der Aufgabe, noch in meinem Plan. Denn man kann nicht Alles

in Einem Tage ſagen, und ſoll auch nicht mehr antworten, als man gefragt iſt.

Indem man ſucht, menſchliche Erkenntniß und Einſicht zu fördern, wird man ſtets den Widerſtand des Zeitalters empfinden, gleich dem einer Laſt, die man zu ziehen hätte, und die ſchwer auf den Boden drückt, aller Anſtrengung trotzend. Dann muß man ſich tröſten mit der Gewißheit, zwar die Vorurtheile gegen ſich, aber die Wahrheit für ſich zu haben, welche, ſobald nur ihr Bundesgenoſſe, die Zeit, zu ihr geſtoßen ſeyn wird, des Sieges vollkommen gewiß iſt, mithin, wenn auch nicht heute, doch morgen.



XAG 2001210

Judicium

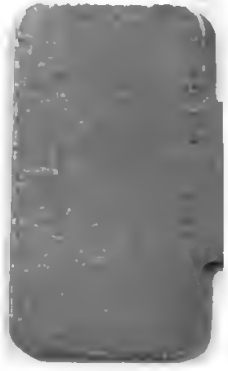
Regiae Danicae Scientiarum Societatis.

Quaestionem anno 1837 propositam, „utrum philosophiae moralis fons et fundamentum in idea moralitatis, quae immediate conscientia contineatur, et ceteris notionibus fundamentalibus, quae ex illa prodeant, explicandis quaerenda sint, an in alio cognoscendi principio“, unus tantum scriptor explicare conatus est, cujus commentationem, germanico sermone compositam et his verbis notatam: Moral predigen iſt leicht, Moral begründen iſt*) ſchwer, praemio dignam judicare nequivimus. Omisso enim eo, quod potissimum postulabatur, hoc expeti putavit, ut principium aliquod ethicae conderetur, itaque eam partem commentationis suae, in qua principii ethicae a se propositi et metaphysicae suae nexum exponit, appendicis loco habuit, in qua plus quam postulatum esset praestaret, quum tamen ipsum thema ejusmodi disputationem flagitaret, in qua vel praecipuo loco metaphysicae et ethicae nexus consideraretur. Quod autem scriptor in sympathia fundamentum ethicae constituere conatus est, neque ipsa disserendi forma nobis satisfecit, neque reapse, hoc fundamentum sufficere, evicit; quin ipse contra esse confiteri coactus est. Neque reticendum videtur, plures recentioris aetatis summos philosophos tam indecenter commemorari, ut justam et gravem offensionem habeat.

---

*) Dieſes zweite „iſt“ hat die Akademie aus eigenen Mitteln hinzugefügt, um einen Beleg zu liefern zur Lehre des Longinus (de sublim., c. 39), daß man durch Hinzufügung, oder Wegnahme, einer Silbe die ganze Energie einer Sentenz vernichten kann.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.



Digitized by Google